

邊城對話

香港・中國・邊緣・邊界

彭麗君 編

■ 如果「邊緣化」是
香港人恐懼的最大來源
我們更須正視它

■ 十多位香港學人
羅貴祥、孔誥烽、郭慧英
潘毅、余少華、黃芷敏
陳順馨、龔立人、彭麗君
周耀輝、馬傑偉
許怡、李祖喬
對「中港關係」的
憂慮與思考

香港中文

大學出版社

本書嚴肅地思考中港關係，探討中國邊界論述，
重塑香港的邊緣性，以跨境的文化思考，反省香
港身份和中港關係的各種可能，實在是非常有價
值的一個起點。我衷心推薦，並樂意在日後從不
同角度回應本書提出的問題，延續這場對話。

——也斯

建構國家不能只強調同質性，也必須承認差異
性，每個國家都有內部的分歧、矛盾和界限，
我們通過檢視它的邊緣和邊界往往可以看得很清
楚。本書論者帶著多重主體的跨境問題意識，從
邊界和少數反思國體，以邊緣和弱勢檢討建制，
立足香港而開拓不自外於中國、充滿可能性的生
存空間，正如編者彭麗君教授說：「一國兩制」
有趣的地方，就是我們不需要，也不能二選一，
兩者必須同時「辯證」地存在。

——陳冠中



中文大學出版社
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS
www.chineseupress.com
HONG KONG, CHINA

ISBN 978-962-996-544-0



9 789629 965440

彭麗君 編

邊城對話

香港・中國・邊緣・邊界

邊城思想者系列

香港中文大學出版社

■ 邊城思想者系列

《邊城對話：香港・中國・邊緣・邊界》

彭麗君 編

© 香港中文大學 2013

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-962-996-544-0

出版：中文大學出版社

香港 新界 沙田・香港中文大學

傳真：+852 2603 7355

電郵：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

■ BORDERTOWN THINKER SERIES

City on the Edge: Hong Kong, China, Boundaries & Borderland (in Chinese)

Edited by Pang Laikwan

© The Chinese University of Hong Kong 2013

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-544-0

Published by The Chinese University Press

The Chinese University of Hong Kong

Sha Tin, N.T., Hong Kong

Fax: +852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

目錄

彭麗君／導論：中國的邊緣與邊界——從香港出發 1

歷史：香港以外的邊界

羅貴祥／中國少數民族的認識論：「邊緣」的視角 13

孔誥烽 郭慧英／歷史視野下的「西藏問題」與「台灣問題」 35

余少華／中國音樂的邊緣：少數民族音樂 59

黃芷敏／文盲、群眾與世界：三十年代中國的拉丁化運動 97

生活：中國的邊緣族群

潘毅 許怡／壟斷資本與中國工人：以富士康工廠體制為例 127

陳順馨／回應生態危機：從中國農村和平婦女出發 149

龔立人／轉變中的邊緣身份：中國互換政治與宗教 175

彭麗君／「盜版中國」vs.「創意中國」 205

邊城：港中關係的另類論述

周耀輝/流，動，顛覆的可能：香港流行音樂邊緣化？ 233

馬傑偉/香港重現：「跨境文化政治」 259

李祖喬/「香港文化」的邊緣：初探愛國左派的文化邏輯 275

作者簡介 301

導論：中國的邊緣與邊界

從香港出發

彭麗君

對我來說，「中港關係」不是一個學術用詞或研究題目，而是一個伴隨自己長大、從沒有消失過的日常生活狀況。自有記憶，家裏每天早上都有新鮮供應的《萬人日報》和《香港時報》，報章上刊登的中國大陸政治鬥爭和民間疾苦，爸爸會用心地看和高聲地罵。隨著這些親台報章在香港一份一份地結業，我也再看不到父親在「雙十節」把「青天白日滿地紅」旗掛出露台之外。小時候的記憶迷漫，今天只隱約看到諾大的紅藍旗幟飄揚在高聳的公屋外牆上，和色彩斑斕的曬晾衣物一起爭妍，不知是崇高還是滑稽。因為父親曾經上過大學，又當過海員，他有其西化的一面，有空會教我和哥哥跳茶舞和用刀叉；但可能是長子的關係，他又特別保守，他會盡他所能在香港這個南緣城市保持和守護著他記憶的家鄉生活，例如曬臘鴨和聽京劇。因為它們永遠跟香港的濕度和味道格格不入，所以我總覺得自己不完全屬於這個城市。也正因此，自小我就擁有一雙對西皮與

二黃比較敏感的耳朵，可就是沒有相關的味蕾，只有港產片《打擂台》的幾幕影像隱約觸到我的神經線。

不論各人的家裏有個怎樣的爸爸，「九七」都成為我們這一代人成長中的最大恐懼來源，香港很快忘記了曾經激情過的反共文化，因為香港再沒有這個特權。「反共」在七十年代前能夠在香港成為社會主旋律，除了因為南來移民佔人口的大部分，也因為冷戰和殖民者的栽培，跟今天的「愛國」異曲同工。在我的成長記憶中，香港的所有自身想像都有中國或明或暗的存在，這可能是大部分內地同胞都不容易理解的。香港其實一向處於邊緣，也一直自危，就算沒有CEPA，中國也從來支配這個城市的一切：無論是豬、牛、羊、日用品和罐頭，還是更重要的食水和空氣。也可能正因如此，這個城市才如此執著自己的身份，而羅湖那條貌不驚人的短橋，到了今天還是如此實在和厚重。

今天香港回歸了十五個年頭，成年的大學生們基本上已完全沒有殖民地回憶，但今天中小學的「國民教育」卻還是徹頭徹尾的失敗，很多香港人依然搞不清自由行大款、迪士尼插隊小朋友、來港產子孕婦和「六千元」受惠者的分別——「中港關係」的書寫依然困難。反而，因為香港政治的死胡同式進展，近幾年香港年輕人開啟了對社群保育的新討論，把「香港人」這個概念從政治發展推回更實在的日常生活和集體回憶上，讓我們反省香港究竟只是一個抽象和華麗的「全球都市」，還是一個我們每天經歷和經營的生活內容。但在某程度上，這種討論卻又迴避了一直曖昧和緊張的「中港關係」，更因為「抗中心態」的發展和壓抑，孕育了民粹主義的種子。如果我們不正面處理跟內地的關係，香港故事只會更說不清楚，香港人也只會更視野狹隘、仇視多元——這是我的最大恐懼。

可能是受到父親無形的影響，打從博士論文起題開始，我的研究興趣主要都放在中國上。雖然我理解的中國和他的沒有太多重疊，但可能是因為他對家鄉的某種固執，讓我這個么女繼承了他的一份國家關懷，也一直在意自己作為香港人的位置。有一些批評聲音，說今天國際學術的焦點都放在中國上，文章要榮登國際期刊，中國題目有把握，所以很多香港學者都捨棄自己的城市本位，隨大波、逐激流去擁抱中國，用英文寫中國，繼續發揮香港人的買辦角色。另一方面，在內地的學者對香港人的中國研究也常有微言，總覺得我們的東西是投其所好，寫給洋人看。這些批評，我總恭敬受教，但我也知道，除了自己之外，很多香港的學者和知識分子嘗試去理解今天的內地或昨天的中國，絕對不是只有眼前利益的計算，其實也反映了大家不同的承擔和價值觀：離開香港，不等於是叛徒，反而，細心觀察內地也同時是理解香港的一個方法。

在以下的文章中，各香港學人會為我們介紹他/她們對「中國邊緣」的研究心得，我希望本書能為我們展現一種不一樣的「中港關係」。中國要面對香港的回歸，當日重用了「一國兩制」的二元架構，我們從此被賦予了一個充滿可能性的論述空間：香港特區可以是國家中心的一分子，也可以是內地的例外。因此，香港可以和上海爭取成為國家的金融中心，做珠三角的龍頭，而香港的明星可以繼續爭取為國際品牌作大中華市場的代言人；另一方面，香港又可以代表一個完全不一樣的法律和社會制度，我們可以繼續高舉我們的獨特歷史，不斷重申我們所謂的「核心價值」。「一國兩制」最有趣的地方，就是我們不需要、也不能二選一，兩者必須同時「辯證」地存在，它們之間的矛盾和對抗，反而可以發展無窮的討論和生存空

間，所以我們必須繼續探討和珍視當中複雜的關係。

也正因為中港關係的辯證性，我希望通過「邊緣」這個概念，把「融入」和「分離」的討論再伸延。自從九十年代後殖民主義理論的展開，「跨界」這個概念就成為學術的寵兒。到了近年，「跨界」更被購物主義收編，成為潮流，成為「酷」的化身，只要有「界」的存在，理所當然地我們就要「跨」過它，這才叫「有性格」。可是，「界」的意義和重量就完全被磨掉，掏空了邊界的物質性，我們只有不斷地流動和漂浮，也再沒有可能討論在地和社群。

因此，本書正視中港之間的分界，也強調中國的國家狀況，但我們不會、也不能，把特區和內地直接放在邊緣和中心的對立上，而是通過各香港學者對中國的社會和文化邊緣的關心和內省，間接聯繫香港和內地的各種邊緣狀態。因此，本書有兩個任務：第一個直接的主要任務，是探討中國的邊緣問題，希望能夠通過批判思考，讓我們看到這個國家的深和廣，了解國家邊界的時間及空間性，也探討某些邊緣生活的狀態；第二個間接的任務，是重塑香港的邊緣性，從而讓我們反思回歸後香港那些無止境的追逐，誓要在各方面成為國家中心的狹隘。回歸之後，全球化發展日洶，香港有太多危機感，不停發動競爭，要守住有利位置，不能落後於人，「邊緣化」成為香港最大的威脅。如果「邊緣」是恐懼的最大來源，我們更須正視它，努力和它共處。

其實香港人對中國邊緣的關心，除了是應有之義外，現在中國面對的很多問題，香港的利益也曾經參與，我們也有份製造和從中得益。如果我們可以把自已重新定位為中國的邊緣，而不是中心，可能有助正視這個城市的可持續發展，港人的心理狀況也可能會健

康一點。再者，了解香港相對於中國的某種邊界屬性，我們或許會更懂得尊重這個城市自己的邊緣社群。況且，今天內地的國家主義當道，我們看到主權概念被無限擴大，香港的任何討論都不能越過這串無止境的雙黃線。在一個大國崛起的時代，當中國政府和人民在想像及應對國家走入世界的中央時，也是我們展開中國的邊緣論述的時候。邊界才是一個國家主體的最具體呈現，如果我們看不到邊緣，我們也不會看到世界。

那麼，我們可以如何理解邊界這個概念？

邊界代表兩個地域相接壤的分界，對外有拒絕、摒棄的意思，對內代表包圍和保護，區分「我們」和「他們」。因此，邊界對身份的建立有重要的意義；邊界也是秩序和紀律的必要元素，邊界以內的整齊相對邊界以外的混亂，邊界也可以防止外面的雜質滲入，影響我們的純度。可是，邊界永遠是人工的結果，因此它的釐定也從不容易；邊界隨時瓦解，又可以隨時建立。國家的邊界成為邦國之間的永恆問題，甚至成為戰爭的藉口。至於眾多抽象的身份和利益區分，當中的邊界更是充滿隨意性和論爭性，很多是弱肉強食的歷史結果，當中各利益團體也運用了各種論述和再現，嘗試鎖定對自己有利的邊界，期望把人工組構的邊界自然化，迴避責任和質問。因此，邊界有其複雜的歷史向度，邊界不單是一個空間地理的問題，更是一個時間歷史的問題。同時，所有國家都必須不斷面對自己的邊界，但往往在嘗試解決邊緣問題時，國家的整體性才呈現最大的自相矛盾，甚至面對瓦解的可能。

邊界有它的物質性，邊界以外更是無限風光。我一向對「它者」這個概念有濃烈的興趣，而「它者」就可以理解為邊界以外的人或

物。「它者」(alterity)並非「不同」(difference)，我們不能用「求同存異」的方法處理，「它者」是一種跟「我」或「我們」完全不一樣的存在，沒法互相理解，而「我」也沒有辦法把它放在自己的認識系統中。正因為這種異己性，「它者」的進入可以對現狀帶來很大的衝擊，逼使我們面對既有秩序背後的種種假設，也讓主體有機會面對界定自己身份的邊界，帶來重新劃界和反省的可能。而另一方面，「它者」是個人和群體必不可少的部分，沒有社群是完全純粹的，也沒有一個主體是完全自主的，就算在邊界之內，總也有「它者」的蹤影，我們不能把它納進自己的運作，但它是建立主體的積極構成。如果我們可以正面面對邊界以外和以內的陌生人，我們會更了解自己。

本書的第一部分就是希望能探討中國邊界的各種構成論述，從歷史看地理，也從地理看歷史，了解「它者」是如何被拒於外之餘，「它者」又如何被利用來建立純粹的「自我」。因為身份建立是一種動態的過程，本書的第一部分特別關注各邊緣論述的歷史性。羅貴祥通過對歷史的細心整理，提出中國與其少數民族的互相建構，兩者不是簡單的主次關係；又或者，中國必須依賴對少數民族的不斷論述，才能自圓其說本身的所謂整體性。孔誥烽和郭慧英所持相似的理念，探討從清朝到中共，中央政府如何不斷嘗試與邊陲地區更新關係，以達共存的可能。但孔和郭的重點不在知識論，而是實際的政治操作，文章通過分析西藏和台灣的經歷，重看香港跟中央的關係。余少華一文的重點是文化，他把我們的歷史視野拉得更遠更廣，通過重讀中國音樂史，理解少數民族音樂是如何被中國正統論述收編。這段歷史充滿歧視，但外族音樂的異國風情，又不斷引誘著中原。黃芷敏的文章探討在帝國覆亡之後，中國知識分子如何想

像中國的統一，以及如何把中國發展成一個現代國家，其中一個重大問題，就是文字與國族的關係。當時提出的一個解決方法，就是中國文字的拉丁化，在解決文盲的同時，這建議也重新整理漢族和少數民族的關係，以及回應帝國主義對中國的威脅。

我希望這四篇文章能為我們帶出民族和邊緣不能分割的關係。從這幾個歷史的分析和個案中，我們看到，若要深入探討中國民族性的話，我們不能不面對少數民族的存在，頭三篇文章都有提到清朝對中國民族論述的重要性和曖昧性：因應著滿族相對漢族的原有邊緣屬性，以及清朝的帝國概念，清朝的民族政治對今天中國面對的很多問題都有很大的啟發性，可是，跟隨著帝國的覆亡，當中提出過的很多豐富問題就沒有再發展，中心與邊緣如何溝通，難題越來越懸空。另外，黃芷敏的文章也提醒我們，中國的文化和語言統一不是理所當然、已在永在的事實，反而我們的前人曾經提倡中國文字永遠消失，因為只有通過消滅漢語，漢族才真正可以跟其他民族平等地溝通，文化階級的分野才能磨平。在今天看來，這可能是胡言亂語，也可以是一個另類的提醒。

第一部分的幾篇文章都提醒我們，中心往往通過製造邊緣和等級來維持自己的權力。本書第二部分的作者就把這種對權力的敏感度聚焦在今天的中國，主力分析各種邊緣生活，探討所謂的邊緣狀況如何成為很多中國人的日常生活，也分析邊緣和中心的辯證關係。潘毅和許怡深入解析富士康工人的生活狀況，探討中國一種普遍的經濟模式——由跨國資金（尤其是港台資金）帶動，再加上地方政府的配合，壓制著中國工人的基本生存條件，以在全球激烈的競賽中繼續牟取巨利。最痛心的是，這種經濟模式在中國還發展了一

種新的管理體制，不但從經濟方面剝削工人的薪水，更製造一種邊緣和孤獨的生活狀況，令很多工人在絕望中只能以自殺作為逃離的唯一手段，被逼為「大國雄起」付出自己的生命以為其代價。陳順馨文章的民族志性質更強，個人反思性也非常明顯，表達她自己與一些農村婦女的共同成長經驗。農村曾經是新中國的搖籃和出路，但到了今天，農民成為了國家發展最大的受害者，但相對前文的悲觀，陳順馨選擇了一個較正面的角度看中國的農村未來，她的文章也帶出一個盼望：改革中國的動力和想像可能只可以來於邊緣的生活狀態。龔立人的研究把中央政府和個別宗教的政治關係理解成一種互換關係，當中不是簡單的誰從屬誰，更重要的是各種權力的平衡和交易，中國政府今天所提出的「和諧社會」理念，背後充滿各種利益的計算，各個「出世」的宗教，似乎都不能倖免，要去玩「入世」的遊戲。我自己的文章，把盜版和創意放在同一平台上研究，希望帶出抄襲和創新的偽相對狀態，也重新論述中心與邊緣的連續關係。

通過以上幾篇文章的討論，我們可以用一個比較多元的角度來看待邊界。不錯，邊界的生活很多時候是一種被邊緣化的生活，潘毅和許怡的研究就是一個最明顯的例子，但從陳順馨的文章中我們又可以看到，邊界也可能發展一些獨特的狀況和生態。我想特別指出，邊界不一定是一條只有長度沒有寬度的線，也可以是有面積、能居住的地方。香港位處邊界，但香港也有邊界；中國的香港可以居住，香港的沙頭角可也以居住，位處邊緣可能是逼不得已的結果，但這種生活也提供居住者一種比較開放流動的生活方式，因為生活在邊界上的社群沒有穩定的邊界概念，他/她們的日常生活蜿蜒於不同的社群中，可能也要不停地做溝通翻譯的工作，因之而建立

的社群也被逼不停自省。同時，相對中心的秩序和規範，邊緣往往可以孕育不同的生活方式以反抗既得利益。如果我們相信香港和中國的很多邊緣地區一樣，界於不同的生活狀態和價值之間，我們也可以用一個比較正面的角度看待這種生活方式，相對於所謂的中心，邊緣生活有其旺盛的生命力。

這又讓我回到這本書的主題：「邊緣」和「邊界」基本互通，但「邊界」直接指向特定的空間和位置，本質性和物質性較強，而「邊緣」可以比較抽象，泛指相對中心的社群和狀態。因為空間和權力永遠有千絲萬縷的關係，邊界的生活容易被邊緣化，但是又因著其他的權力因素影響，邊界可以成為中心。香港人和中國的很多少數民族都生活在國家的邊界，但香港的境遇特殊，不但沒有被邊緣化，反而成為進步的指標，又或者，中國的沿海地區才是這個國家的中心。我們無法讓自己成為真正的國家邊緣，但我們可以通過對邊緣生活的關心和閱讀，發展一種比較理智的模式，反思自己跟權力的關係。

因此，本書的第三部分回到中國和香港的關係，探討香港相對中國的各種邊緣和中心的討論。周耀輝討論的是香港流行文化的邊緣化問題，這是香港很多人的共同問題，面對內地的經濟發展，香港人以往引以為榮的流行文化快速萎縮，面對這不爭的事實，我們應該如何自處？他帶出流行和流動的關係，也對香港流行音樂的邊緣化狀況提出樂觀的想像。周的文章也可以跟余少華的文章遙遙呼應，如果余少華在中國歷史中看到邊緣音樂的曖昧性，一方面它的異國情調直接增加其吸引力，但另一方面中原音樂又必須把它收編，那麼，香港今天的流行音樂相對中國的處境，是否也有可比較的地方？馬傑偉通過重塑近年中港的跨境文化政治，探討今天可以

如何再續香港的身份論述。他特別提及文化的想像層面，提出後九七的「香港重現」，很大部分是植根於香港人對內地不斷改變的想像，所以他所提出的「跨境文化」很弔詭，這是一個不斷游移於認同和拒絕的不穩定狀態。李祖喬把中國的邊緣討論放在香港的左派身上，回顧今天香港的所謂建制力量，如何在殖民時期處在一種邊緣狀態，而這種邊緣所相對的不單是香港殖民政府，也是中共的中央政府。李祖喬的文章也回應了孔誥烽和郭慧英的提醒：一國兩制的概念有其歷史因緣，但我們還是有很大的空間去繼續實驗和實踐。

在香港中文大學文化及宗教研究系的支持下，我們在2011年6月舉辦了一個小型研討會，就有關的問題進行了初步的討論，在香港中文大學出版社編輯部主任林穎博士的鼓勵下，我在這個命題下向一班從事相關研究的香港學人約稿，多謝諸位朋友的認可，在百忙中抽空，分享了研究心得和個人看法，也豐富了「中國邊緣」的論述。雖然各文章的主題和方法不盡相同，整本書沒有一個統一的内容探討，但這種多元角度可以展示出香港對中國研究的活潑和多情，我特別感謝各位作者願意或多或少把香港的位置在其中國邊緣討論中凸顯出來，在探討中國社會和文化的各種邊緣模式之餘，也令本書多了一份難得的自覺。總的來說，本書希望通過各香港學者對內地的仔細文化閱讀，以及對自身的文化和學術位置的反省，讓我們共同思考中港關係的另類可能。所以這本書有一個比較強的政治和文化面向，表現我們對內地的關心，以及對香港的承諾，也正因為我們不會放棄香港的本位，我們更需要思考中國的邊緣和邊界，展現主流媒體所忽視的中國時空，也讓我們重新面對香港的邊緣位置。

歷史：香港以外的邊界

中國少數民族的認識論

「邊緣」的視角

羅貴祥

二十一世紀「中國崛起」的真正內容，除了經濟發展以及隨之而來的政治力量外，究竟還有甚麼，目前就要說清楚，或許是不太可能的。至於「中國崛起」是西力東漸、啟蒙與半逼迫交錯的現代化過程的橫向因素所致，還是中國本身內發性縱向發展延伸的結果，就更富爭議了。但「中國崛起」的概念，卻已重新引起了世界對中國的好奇與欲望，使其以不同形式不斷地談論着中國。當不少世界的目光都在看中國，中國又借這種目光不無沾沾自喜地自我觀照時，位處香港——所謂中國的「邊緣」——又可以怎樣凝望中國？

置身「一國兩制」下的香港，被中央政府給予種種特惠優待，某程度上，其實是帝國歷史上邊陲政策的延續。北京政府逐漸加深干預香港內部事務，亦未有履行諾言實現香港特別行政區本應享有的「高度自治」、讓香港開展民主化過程。所謂「自治」變為空言，骨子裏與中華人民共和國內地的「少數民族自治區」沒有結構性的分別。

換言之，即使撇開中國歷史裏恆常的地方主義和族群政治不談，香港在中央眼裏，也可能是「另一種邊疆少數民族」。中央的考量不僅是其與地方的對弈，還有邊患與外部勢力的干預等問題。而經歷過西方管治的香港，亦熟知自己的「外部」、「邊緣」的身份地位，並不斷利用這個特性，為自己謀求最大福祉。當然，所謂邊緣，也常常妄想要成為中心，香港的過去與現在的發展，正好在不同層次上印證了這種奇詭的意圖。

然而，中央與邊緣、主流與少數、內與外、縱與橫、我們與它者，以至糅合與排斥，這些都可以是曖昧辯證的認識論位置，它們構造了我們的世界觀，也左右着眾人的意識形態。它們未必具體真實，卻往往讓人誤以為是眼前的真實；它們甚至支配着我們對現實的看法與行動，令本來就已複雜的政治權力與經濟利益鬥爭更加矛盾而糾纏。它們之間的相互游動轉換，又製造了不少曖昧與不穩定性，對既有的認知角度與價值，如果尚未顛覆甚或破舊推新的話，至少也造成了一定的困擾。「中國」逼不得已進入由西方列強所定義的「現代世紀」，先先後後、反反覆復地既要模仿學習西方，又要與之對抗，尋找自己的位置與道路，但始終不易脫離西方既有的世界認知框架。我把「中國」加上引號，只是想指出即使是現代中國的自我認知，也離不開西方定出的視野。中國在新世紀的崛起，除了不時強橫地辯稱要堅持不走西方的模式外，暫時還未能創造任何新的知識結構。小小邊陲的香港，要在凝望「中國」中帶出新的認知觀點，無疑是奢求。然而細眉細眼，在眾多目光都落在中心爭逐時，或許也能看到在旁邊備受忽略的重要事實。

從西方、日本的視角，到中國的自我認知

美國歷史學家濮德培 (Peter C. Perdue) 在其文章《中國性的邊疆觀》¹ 中認為：從邊塞審視近代中國歷史，可以看到民族主義非黑即白二元對立觀以外的動力變化，更能觀察到清代統治富創意的混合模式，並得以將中國的情況放入世界歷史進程裏。近代的民族主義者只強調中國是一個單一民族（漢族）國家，掩蓋了清朝擴張版圖時納入了不少民族的事實；而面對西方列強，中國民族主義者亦簡化地將中國視為受害者，完全忽略了清代以降中國對周邊地區的武力侵略以及殖民統治。濮德培從邊疆看中國歷史，就是要將複雜的本質還原。不過，他的「邊疆觀」雖然對中國的民族主義意識形態有一定的顛覆性，並呈現了中國歷史發展的較複雜面貌，但在理念認知的框架裏，「中國」依然是一個同質的整體（或政治體）；即使「中國」的「內容」增加了漢族以外的少數民族，也似乎並未影響一般人對「中國」在世界歷史版圖裏的認知。「中國」仍然是西方主導的「世界」裏的客體，是西方文明的對應物或參照系（另一種受到心理分析學影響的說法，則是西方的鏡像），而「中國」內裏的眾多非漢族群體與個人，卻未可以藉着這種「邊疆觀」真正取得自己的聲音。換言之，「邊疆觀」雖然複雜化了「中國」的歷史內涵，但並未因此而改變了它在世界史知識結構內的地位。或許，「中國」的穩定存在，對西方的自我認同與認知也是必須的。

以中國少數民族為導引變更認知角度的例子，在近代歷史中，卻可以追溯到別有政治圖謀的日本。像中國般，日本也曾與西方的認知觀點掙扎過，但最終卻偏向認同西方。在明治學者中山久四郎

所寫的遠東史《極東の民族》(1916)一書中，他與合著者認為「民族」(minzoku)與「國家」(kokka)兩者並不等同的大前題下，中國的歷史是由漢、滿、蒙、回、藏五個民族爭逐統治權的過程構成，而這種民族鬥爭的歷史不利於中國發展為國家。²他甚至為這五個民族分別撰寫歷史，藉以證明中國難以成為一個現代意義的政治體國家。即使是漢族，中山久四郎認為，也不是一個單一民族。歷史上漢族的遷徙及其與異族的通婚，都令其內部產生族群化的差異。最大的分別是北方漢人與南方漢人的文化分野，而其他不同的漢族族群數目繁多，更是難於點算。其實，中山久四郎這種中國觀的最終目的是要突出明治日本在東方/亞洲的新興領導地位。因為在他眼中，只有日本才能避免及克服民族的分歧(中山並不把日本吞併朝鮮民族視為一個重要難題)，成功建立了一個現代意義的國家。相反，他以為中國素來欠缺這種統一國民性，無法解決本身懸殊的民族差異，因此不能成為一個現代國家。日後日本軍國政府侵略中國，所持的也是與中山久四郎相似的觀點，認為中國既然不是一個國家，就應該併合在日本的統治下，以「同文同種」的原則，與日本共同抗禦西方列強。

如果暫時將中山久四郎的中國觀與其政治意圖分開，我們可以看到他的中國歷史描述比較能容納多民族的多義性具體存在，某程度上，將中國的歷史從國家或政治體的籠罩中「拯救」出來。當然，問題是中山久四郎的中國觀根本不可能與政治野心分開。事實上，民族問題從來都是政治性的，儘管「政治」在這裏不一定就等同意識形態教條。概略地說，現代的目光認為古代或前現代的漢人(可追溯到華夏、夏族人)將周邊生活的非我族類者稱為「四夷」，再按方位分為東夷、西戎、南蠻、北狄。³以務農為主的夏族，因「四夷」不吃

五穀、不生火煮食等生活習慣視其為異族，奠定了根深蒂固的「夷夏之別」的意識形態，但這並不能說明「夷夏」之間在實際生活中沒有混雜融合。當今由漢人撰寫的中國歷史即便只承認五千多年中僅有兩個帝國朝代由少數民族統治（即元朝[1279-1368]與清朝[1644-1911]），但並不否認魏晉南北朝（420-588）、唐朝（618-907）、五代十國（907-960）都是多個民族紛陳混雜的時代。而南北兩宋（960-1125；1127-1279）亦很難稱得上是漢人主導的全國性統一王朝，因為當時並立着兩個由少數民族統治並極具威脅性的帝國：分別為遼（916-1125）與金（1115-1234）。這些多民族並置糾纏的歷史，在近代以漢人主導的「中華歷史」敘述裏，往往被過濾或忽略。

從今天的角度看，好像只是從清帝國開始，統治者才有意識地將「中國」打造為一個多民族的政治體。清朝的非漢族統治者，一般被稱為滿族或旗人。但正如歷史上不少民族般，「滿族」並不是一個單一民族（努爾哈赤帶領的民族叫女真族）。在滿清八旗制度下，編收在八旗裏被征服的蒙古人、漢人、朝鮮人，以至諸少數民族及其家眷，全都被視為「旗人」。滿族自視統一的文化民族身份，肇自十八世紀的意識形態建構，當時主要是為了回應太平天國、義和團、東北分離主義、歐洲列強以及漢人民族主義者等的挑戰。⁴但清廷真正把「中國」從漢族主導的概念中解放出來，建造了一個多民族的帝國，卻始於十七世紀；清統治者逐步將東三省、蒙古、雲貴、西藏、青海和新疆納入「中國」版圖，在意識形態上不斷透過學術與教育等手段令漢人亦接受這個突破了漢民族中心的多文化種族帝國。清代的漢人菁英知識分子如龔自珍、魏源、徐繼畲、何秋濤等的歷史地理著述，也普遍將清朝擴展的「中國」理念與實際版圖視作中國

本體的理所當然的表達。⁵

不過，這個近代中國多元民族身份的自我認知（準確一點說，是近似阿爾杜塞[Louis Althusser] 意識形態理論中的「自我召喚」self-interpellation），卻未能順順利利地被大多數漢人接受，畢竟「華夷之別」不是一朝一夕便可以改變的。孫中山率領的同盟會南方漢人革命分子最初動員群眾的口號是「驅除韃虜，恢復中華」（之後還有「建立民國，平均地權」）。「韃虜」、「韃靼」是古代漢人對北方少數民族的通稱，並不單指滿族。當時為了號召及團結佔絕大多數人口的漢人，革命分子鼓吹「狹隘的」漢民族建國策略，似乎沒有考慮清楚「驅除韃虜」所暗示的國土分裂問題，認為少數民族聚居區域並沒有必要成為共和國的土地。事實上，外蒙古在辛亥革命時期已宣佈獨立。內蒙古在日俄兩國鼓動下亦對新政權並不友善。同一時間，英國正策動吞併西藏。革命分子全心推翻舊帝制，亦無暇理會少數民族對這種民族主義革命的離心傾向。事實上漢族革命分子腦海裏，亦沒有「少數民族」的概念（如果是指一國之內的其他少數族裔公民），但卻由於民族革命產生現代定義的「國家」，才製造了中國的「少數民族」。「少數」對漢族革命分子來說，是滿族「少數」不合理地壓制及統治着漢族「大多數」。這裏的「少數」不是弱者，而是壓逼者、統治者。排滿革命論者用上民主概念，認為世界已到了只有少數人服從多數人的時期，再揉入漢族優越感，批判滿清劣等少數不能統治漢族優秀多數。但對於為甚麼當初「少數」可以征服及統治「多數」，「少數」與「多數」是實數還是抽象概念，卻沒有太多的討論。

而「恢復中華」意味着回到原來漢族被滿清滅國前的情況，即大致相當於漢族聚居的十八行省的範圍（即外國學者所說的「內中國」

Inner China或China Proper)，並沒有包括東三省、蒙古、新疆和西藏，範圍只有當時清帝國領土的一半以下（清代版圖則被稱為「外中國」Outer China）。這種以漢人固有聚居地、十八行省作為未來共和國藍圖的構想，一方面因為孫中山等受傳統中國的歷史影響，自以繼承明太祖驅除蒙古為志業，另一方面則受到歐洲民族主義思潮與政治模式感召，認為只有單一民族的國家，才可以成為現代意義的國家，才能成為具競爭力的強國，否則只會像舊日的多民族帝國般最終崩塌瓦解，難逃解體分裂的命運。更複雜的意涵是，革命分子多是南方漢人，被指對北方民族雜居的情況缺乏充分的了解。晚清以降，邊塞地域被外國勢力，如英、法、俄、日等垂涎窺伺，清廷應對方法之一是讓漢族人口大批移居邊疆領域，藉以加強對這些地區的控制。南方革命分子被指對北方人口分佈認識不足，他們亦低估了民族分裂可能帶來的災難性後果。⁶

分與合：南北分野與各族共和

孫中山率領的南方革命分子，對形勢認知無疑有一定偏差。受到傳統的漢民族驅逐胡虜觀念的影響，加上對歐洲民族主義缺乏全面認識（當時的西方列強，其實也並不是民族主義意識形態所宣傳的單一民族國家），革命分子的認知論似乎處於傳統與現代之間的尷尬位置。他們對未來中國的憧憬，是一個統一形象的主體，面對他們認為已是統一主體的西方列強的挑戰，那樣才具備條件強固自身及與對手競爭。基於這種認知觀點，批評孫中山等革命分子為南方人而不懂北方國情，錯誤鼓吹漢民族主義建國論，卻似乎並不合理。

「南方」不是中國傳統歷史的主要舞台，中國歷史素來都是以大中原角度撰寫的，由南方人策動的中國現代革命，表面上看是一個不尋常的變異與例外：中心的結構性改變竟然是由邊緣力量發動。加上這個現代革命最初主要得到海外華僑的支持，而華僑多是南方沿海人口移居海外（南洋以及歐美等地）的漢人及其（可能已混種了的）後代，邊緣味道就更濃了。指責位處邊緣的南方革命分子不懂中國國情，包含了深層的歷史情結與偏見。這其實是一個恆久又固執的信息：邊緣者不能創造歷史。邊緣如果有歷史性的位置，都必須由（北方所主導的）中心所挪用。這有點像「人民創造歷史」的說法（或「歷史是人民創造」）——「人民」當然創造歷史，但必須由政黨領導才可。⁷ 南方革命分子亦自知自己在固有歷史創造上的邊緣地位，所以一開始他們強調以漢為中心的民族革命，以取得中心的認可，也因此犧牲了比他們更邊緣的少數民族。這離不開顧全「整體」、捨棄「局部」的做法；而所謂「整體」與「局部」也不過是中心與邊緣的另一個修辭。

然而，北方的既有勢力沒有因此而「買賬」。辛亥革命初步成功，南北開始和談，但當時手握東三省兵權的張作霖，主動向日本駐奉天（遼寧）總領事表示：「本人認為與其將東三省委於南方人之手，勿寧讓予外人更為了當。……身為北人而附和南人之共和，甘受其制，本人寧死亦不屑為。……吾人已失去應為之效忠之皇帝，則依附同種之日本，乃屬理所當然。」⁸ 寧願把日本人視為「同種」，張作霖肯定有他的政治考慮，⁹ 但也證明南北中國人的重大分歧，更別說其他非漢裔的少數民族了。北方人一般看輕南方人，而南方知識分子又普遍受中原中心文化薰陶，意識上不無自我貶抑傾向。這

種「宅茲中國」（語出自西周青銅器銘文）的「中華」中心文化機制，令互相歧視的南北漢人都同樣歧視未受華夏文明洗禮的「夷」（即少數民族）。而日本素有較彈性的華夷秩序觀（即夷可進而為夏，則以華視之；若夏退而為夷，則視其為夷），¹⁰明治後的日本面對積弱的中國，早已視中國為「夷」，並謀求取代其「華」的地位。「華」與「夷」當然也可以是中心與邊緣的一種變調。

南方革命分子要捨棄「夷」（現實上是摒棄非漢族族裔，象徵上也是洗脫本身「南蠻」的身份），提倡以關內十八省（江蘇、浙江、安徽、江西、湖北、湖南、四川、福建、廣東、廣西、雲南、貴州、河北、河南、山東、山西、陝西、甘肅）的中國固有核心土地，來建立一個單一民族的國家，並以「鐵血十八星旗」（或稱「九角十八星旗」，象徵十八省漢人團結和鐵血的革命精神）作為武昌起義後軍政府的國旗，取其以紅布底由中心輻射出九個銳角，每個銳角內外兩端各有一圓星，內外各九顆，一共十八顆。不過隨着革命擴展，愈來愈多不同勢力加入革命行列，亦帶來更多不同的觀點與利益考慮，原先的大漢民族革命理論備受質疑，更被視為狹隘。既有勢力提倡五族共和、各族平等、繼承滿清的所有行省及藩屬（蒙、回、藏），這其實最符合滿漢、蒙、藏統治階級的自身利益。¹¹溫和及保守派認為滿漢早已同化融合，「驅除韃虜」只會令國家分裂，分裂必遭列強乘機瓜分（在漢人眼中，蒙、回、藏等如成為獨立國家，根本沒有能力抵禦列強），最終招至亡國。

儘管江西、兩湖、四川等地的革命軍仍以「十八星旗」作為號召，江蘇、浙江等地的革命軍卻採用了立憲派製作的、表示漢滿蒙回藏五族共和的紅、黃、藍、白、黑的「五色旗」為革命標記。五色

方條大小一致，以示各族平等，這亦成了日後北洋政府的國旗。袁世凱後來改行帝制，製作「中華帝國國旗」，把「五色旗」改動，代表漢族的紅色長方條交叉互橫東西南北，滿、蒙、藏、回四色陪伴左右上下成了四個小三角，種族等級再度顯現。這亦可見袁世凱代表的既有勢力所提倡的五族共和究竟是甚麼的一回事。

孫中山由激烈的大漢民族革命，很快轉而接受並倡導五族共和，固然顯示了他洞察形勢，理解南北僵局、邊防危機、領土完整與安撫各少數民族是當務之急，但同時也重現了北方中心論佔壓倒優勢的歷史模式。事實上，北方既有勢力爭取五族（或各民族）共和建國，¹²無疑減低了各民族因領土分裂而互相驅逐仇殺的機會，但卻不能理解為各族可以真正平等，沒有中心/邊緣或華/夷的對立等級存在。倡導五族共和主要是出於國土安全與防衛的考慮。1912年南北和議期間，孫中山到北京會見袁世凱，並與「西北協進會」與「五族共和和進會」的成員見面，同時乘坐火車到關外張家口視察。其後他對「五族共和」的理念不斷批判，認為只是一個騙局。不過他在1921年的「建國方略」中，提到開發建設蒙古、新疆的計劃（簡言之是繼續清代的邊塞殖民），代表了「少數民族問題」漸漸成了二十世紀中國不得不面對的重要問題。「少數民族問題」當然不僅是少數民族群體人口的問題，而是少數民族所居住的廣寬土地與土地上的潛在豐富資源、以及與那些土地接壤的鄰邦國際角力問題。但「西北」（或邊疆問題）由邊緣真正成為民國的新焦點，¹³要等到1930年代，國民黨的北伐完成之後，也是東北被日本侵佔之時。

1932年，日本在東三省建立「滿洲國」，捧滿清廢帝溥儀為皇，標榜一個以日本人為領導的多民族國家。最反諷的是，滿洲國的國

旗以北洋政府的「五色旗」為基礎，底色黃色代表滿族與統一，紅色橫條代表大和族，藍色橫條代表漢族，白色橫條為蒙古族，黑色橫條則是朝鮮族。國旗象徵五族協和，四個民族在滿族名義的統治下共同建設滿洲國。日本關東軍的民族協和，可能要比民國的五族共和更惡劣、更不平等，但中國要待東北喪失之後才全國性地關注少數民族和邊塞問題。

進入由西方主導的現代紀元，中國似乎無法脫離這個困局：它對外物或自身的（再）認知，都無法不透過由西方主導的視角框架。「西北學」的興起始自清中葉，二十世紀三十年代中國的「西北」熱情應該算是第二波了。1820年間，龔自珍、魏源等已向清廷提議在西域設行省、置郡縣，移民新疆，充實塞防，以抗拒沙俄的入侵。分別只是清代的西北學是經世致用之學，也是當時稱為的「四裔」之學（即「四夷」），即使防備對象不再是游牧民族而是帝國主義的列強，與古代的邊防學相比也沒有範式上的重大改變，仍然是以中原中心觀看周邊，學者關心的是「學」與「用」的傳統思維；而三十年代的「西北」熱潮則是以邊緣觀看/想像自身，還加入了資本主義現代化的理念構思，「四夷」亦開始變成了中國「國內」的少數民族，這無疑與現代國家觀念把邊界領土視為不可侵犯的主權有密切的關係。當然，兩個「西北」概念還是有許多藕斷絲連的地方。我在本文開首時問，邊緣可以怎樣凝望中國？中國現代史卻告訴我們，中國的核心曾經（甚至目前仍是）以邊緣、以外部、以少數，甚至以受害者身份去觀看、定義與構想自己的主體；相對於侵略者的列強，自己是「弱小」、「落後」、「邊緣」。¹⁴不過自認弱小，不等於沒有發奮圖強的鬥志。亡國不等於臣服，弱小也可以壯大，光復江山。近代中國正是

以這種邊緣角度自況與自我觀照，來激勵國人的意志。這亦解釋了中國的「多數」為何總是害怕「少數」，因為被壓抑的「少數」絕對可以構成嚴重的威脅。

民國女探險家林鵬俠在她1936年出版的《西北行》裏說，原先她對中國的西北部一無所知，是英美求學時，同學向她查問，才曉得那是「世界之天堂」、「世界之秘密寶藏」。¹⁵從知識界到公眾輿論，西北成了現代中國的關注點。1931年至1945年間，聚焦西北的中文期刊雜誌湧現七十多種，各地大學紛紛組織有關西北的學術研究，進行實地考察，而輿論也熱烈地談着西北。中國重要的邊疆研究雜誌，如《西北》、《新亞細亞》等，都是在那時出版。日本佔據東北，要全面侵略中國的野心昭然若揭。民國政府認為，日本下一步必從中國沿海各省攻擊，而位處內陸的西北，可以發展成未來抗戰的根據地。當時中國的西南各省被軍閥控制，相互混戰，中央政令不通。只有西北，侵略勢力還未深入，中央主權較完整，因此成了國人心中立國復興之地。「開拓西北」、「振興西北」成了當時救亡圖存、復興民族的重要途徑。

當時開發西北的理念令國人注意到，民國忽視邊疆、輕視少數民族的政策是錯誤的，欲要復興該地，不少人除了提出要解決當地官僚腐敗問題、興建鐵路幹線、興修水利、植樹造林、發展畜牧業、利用當地豐厚礦產開展國防重工業，以至移民墾殖等，但亦強調要尊重土著人民的意志、改善與少數民族的關係。然而，「西北」作為引發遐想的理念，在當時國人心中，不純粹是中原以外的邊塞（以及少數民族問題），反而是遠古的中華中心——「漢民族發祥地」。¹⁶「西北」民風古樸，正保存了先民的遺俗；「西北」生存條件艱

苦，正好激發漢人圖強復興之志。那時國人學習西方已近半個世紀，但漸漸發現西方列強根本不會尊重一個學習西化的中國，而國家距離富強仍然非常遙遠，更面臨亡國滅族的空前危機。「西北」思維令許多人轉而走回光復傳統民族文化的道路。換句話說，「西北」並非塞外，而是古遠的民族發源地，是漢民族祖先演進擴展到東南的源頭。三十年代這種西北新想像，並沒有改變漢民族中心主義，相反是它的再擴張、再發展。當然三十年代的西北熱，亦引發了對「中華民族」內容的思考想像。

在民國初年的南北議和，革命黨人接受了北方的五族共和，僅是一種政治妥協。國民政府一直都相信，應以漢族為中心，把中國所有民族融合同化成一個「中華民族」，最後以「青天白日旗」取代北洋政府的「五色旗」。1929年在北京周口店發現的猿人頭骨化石，更被挪用為「中華民族」肇始的證據，說明中國各個民族其實都來自同一本源，這亦符合了當時一些親國民政府的知識分子所說的「血統論」，即中國各民族——不管語言、宗教、習慣有異——其實全都來自「黃帝」這一個血統。¹⁷無論國民政府怎樣鼓吹發展西北，並大力向少數民族宣傳中華民族血統論，限於當時種種客觀環境，西北沒有被真正大力開發。相反，西南各省逐漸成了蔣介石政府的根據地。抗日戰爭全面爆發之前，蔣介石已策定四川為抗戰的主要基地。「開發西北」的呼聲熱情亦慢慢降溫。

民族研究與識別——現代化管治與國家建構工程的開始

但西南部卻成了中國開展第一次民族識別工程的主要場域。1912年以後，孫中山不滿「五族共和」這個政治交易愈趨明顯，他對上海國民黨講話時這般說：「現在說五族共和，實在這五族的名詞很不切當。我們國內何止五族呢？我的意思，應該把我們中國所有各民族融成一個中華民族。」¹⁸究竟「五族」以外，中國有多少個民族？那時候有人提過苗、瑤等「弱小民族」，但實際數目似乎沒有人可以說清楚。其實早在二十年代，受過西方教育與學術訓練的民國民俗學家、人種學學者，對清代的民俗志或地方志上所記載的諸族裔已十分不滿，認為過去以地域、文化與特徵等的分類太粗疏、不科學。楊成志是第一個在1928年於雲南做民俗人種調查的民國學者。¹⁹在三四十年代抗日戰爭期間，芮逸夫、凌純聲、馬長壽、丁文江等民國時代的人類學家，對西南部民族進行了體質人類學、語言學、民族學方法的調查。這時候的少數民族研究並非由政府機關推動，可以算是學術主導的。但學術主導不等於沒有政治含意，知識的創造與認知過程事實上很難跳出政治窠臼。民國學者對少數民族「科學性」的調查識別方法，主要是以語言學為本，即以語言為分別不同民族身份的標準。而這種語言與民族身份等同的理念，亦是當時西方主導的世界大潮。不少西方政府及它們的殖民地，從十九世紀末開始已經以語言學方法對它們統治的區域進行人口調查。語言學方法呼應現代化的無窮管理與控制欲望，將人種譜系圖以語言、方言等的樹與枝葉的從屬結構關係圖像化地展現眼前。

研究識別少數民族的民國學者熱衷於語言學方法，特別受一部英

國著作影響。那是1909年由英國軍官戴維斯 (Henry Rodolph Davies) 所寫的《雲南：聯結印度和揚子江的鏈》。²⁰為了研究興建由印度到長江流域的鐵路的可能性，戴維斯順帶考察了雲南的少數族裔。英國要從印度根據地開展帝國擴張，興建鐵路無疑是個政經軍事的手段。鐵路沒有建成，英國軍官以語言學為少數民族分類識別的模式卻對研究西南部的民國學者構成重大的影響，甚至影響了五十年代中共大規模的民族識別工程。²¹

儘管國民政府對少數民族的主張是以「合為一爐而冶之」的同化思想，建造以漢族為中心的「中華民族」，親國民黨的知識菁英更抬出軒轅黃帝是眾族祖先的血統論神話；同時，不少民國人類學家似乎亦傾向國族主義思維，較認同中國各民族的同源論，但是中國那時對少數民族仍有其他不盡相同的看法。1924年，國民黨接受了蘇聯的援助，口頭上亦妥協地接受了共產國際建議的各民族自決自治的主張。受共產國際影響的中國共產黨，更支持中國推行民族聯邦制。中國共產黨創立人之一的李大釗認為，以蘇聯經驗為參照，中國的弱小民族應從強大的民族中解放出來，漢、滿、蒙、回、藏「不能把其他四族作那一族的隸屬」。²²共產國際的指引是要解放所有殖民地、讓被殖民者決定自己的未來，而中國這些少數民族的藩屬國其實就是殖民地。共產主義在中國的理想，正是要解放這些殖民地，讓這些被殖民的民族自行決定是否參與未來的中國聯邦。

仍在革命鬥爭中的中國共產黨與現在執掌政權的中共統治群，對少數民族問題，思維上或許已經「差天拱地」。但不能否認的是，中國共產黨確曾有過解放中國少數民族、建立平等地位的理想。中共政權的少數民族政策亦是中國歷史上最全面與完備的——當然也

因為趨向現代化的管理，亦是控制最嚴的。

中國共產黨依靠游擊戰術對抗國民黨，而游擊戰術的主要場域是山區或偏遠地方，是少數民族的聚居地。要取得少數民族的支持，共產黨提倡的各民族自決、平等地位並不是單純的理想，而有它實際的需要。但也正因為實務性地要爭取少數民族的支持，共產黨周旋的多是少數民族的統治階層，那些解放被壓逼階級的鬥爭策略又變得無法在少數民族社群中推行，特別是在逃避國民黨追剿的「長征」年代。1931年，中國共產黨成立了「中華蘇維埃共和國」，跟隨蘇俄經驗，視少數民族為重要的革命元素。蘇聯內部民族龐雜，俄羅斯民族只佔蘇聯總人口的一半，並非是壓倒性的多數，因此爭取其他民族支持對蘇共極為重要。中華蘇維埃最初緊從共產國際的民族政策，倡導各民族自決，與民國政府的國家單一制大唱反調，籍以令少數民族疏離國民黨。然而在三十年代中的「長征」期間，紅軍進入西北地區，真正與中國不同的少數民族接觸交往，那些理想的民族政策變得派不上用場。一方面為了盡快得到少數民族的支持，共產黨要與少數民族的統治階層打交道，解放被壓逼者與階級鬥爭根本不能推行；另一方面紅軍被圍剿，本身命懸一線，要與少數民族爭奪資源糧食，談不上為後者帶來甚麼解放運動。「長征」的經驗令共產黨明白，他們不可能在少數民族的邊陲地區建立根據地，只有全力向中國農民動員號召，才有翻身成功的機會。因為日本全面侵華，政治宣傳中國並非一個國家，而應由日本合一統治。中華反抗力量必須向世界宣示，「中華民族」是一個單一國家，各民族都屬於「中華民族」，令國民黨與共產黨的少數民族政治立場最後都變得一致。²³

或許共產黨與國民黨的不同是，儘管已經不提民族自決，共產黨仍容許少數民族作有限度的地區自治，亦積極培養少數民族幹部，意識形態上既要遏抑大漢主義，也要禁制少數民族的「狹隘民族主義」。當政後的共產黨，在1953年開始，為中國的少數民族進行辨識確認，以選出各民族代表參加1954年舉行的第一次全國人民代表大會。由於人大代表直接牽涉各民族的政經利益，全國當時就湧現了四百多個自稱的「民族」，這些「民族」有些少得只有十個人以下。北京政權於是成立了民族研究與識別工作組，特別派員到雲南開展調查，因為雲南自報登記的「民族」有二百六十個，佔全國最多。這個可能是人類歷史以來最大規模的民族識別調查，由1953年開始，中間因為文化大革命停頓，到1990年結束。從自報登記的四百多個民族中，經識別確認了四十多個，另加上歷來公認的滿、蒙、回、藏等民族，北京政府正式確認的中國少數民族一共五十五個，再加漢族，中國有五十六個民族。²⁴

官方的民族識別與確認無疑有許多具爭議性的地方，但這也是中國有史以來，第一次對「邊緣他者」的現代性認知與身份肯定。非漢族類不再是「夷」（這也可指遠方的外國人），也不再是「狄」、「獯狁」、「犬戎」等富野獸涵義的類別。民族的分類識別方法，是中國回應外來現代化衝擊的產物。五十年代的識別工程，既繼承了民國時代的語言學方法，又政治正確地參考斯大林的民族四個定義標準（共同語言、共同地域、共同經濟生產模式及共同文化心理），但也彈性地在因應本身環境需要而作出定斷。事實上，由林耀華率領的雲南民族識別團隊並沒有嚴格跟從斯大林的民族定義，反而創造了「民族集團」的概念，來為中國的不同部族分類與確認，並在訪問調查的過程

中與部族領袖協調合作，甚至參與建構民族的分類，在訪問中教育被訪的少數民族他們該屬於的真正身份。²⁵這種非純學術的國家參與（干預）以及與在地社群協調的民族身份建構，也成了日後中國少數民族文化生產再現系統（包括電影、電視、視像藝術）的重要構成元素。

從邊緣的少數民族看中國，首先我們知道少數民族問題在中國現代歷程中絕不邊緣，甚至可以說對現代主權國家的建構絕對重要。正因為重要，中心對邊緣絕不會放任或袖手旁觀。歷史上我們看到中心對邊緣的參與和干預，要打造中心「理想的」邊緣，更甚地，自我想像或自我表現為邊緣。一開始，我們說從邊緣看中國，但漸漸發現邊緣的位置不一定只屬於邊緣的人。中心其實非常熱衷挪用邊緣自我觀照。顯然，邊緣從不是個固定位置——撇開它經常被挪用的歷史事實不論，邊緣既受吸納、又遭排斥，不是放逐到邊疆外域的排擠，而是一種納入內部、進入制度中的排斥。現代中國對疆土的主權重申，無疑建構了現代意義的國家，但也同時製造了不少無國族的個體。邊緣是知識製造與組織的邊界，是自我身份創造與認知的反射，它是權力建制中心的一個重要構成制定元素，但建制總不願意公然承認邊緣對它的貢獻，反而故意的大力壓制與排擠。由邊緣往中心看，或許並不能立刻就改變既有體系的甚麼，只不過是要討回認知上小小的公道，重覓一丁點的平等，讓更多人有機會反思諸種關係的歷史複雜性。

1 Peter C. Purdue, "A Frontier View of Chineseness", in *The Resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 Years Perspectives*, edited by Giovanni Arrighi, Takeshi

Hamashita and Mark Selden (London, New York: Routledge, 2003), pp. 51–77. 強調中國立場本位的國內學者葛兆光也提出「從周邊看中國」，認為從外部和他者的眼中看中國，有可能是中國學術發展的「第三波」，「也許在某種程度上可以刺激學術史的變化」。見葛兆光，《宅茲中國：重建有關中國的歷史論述》（台北：聯經，2011），頁288。葛的提法是以中國為關注中心、從「中國立場」出發的研究。

- 2 有關中山久四郎 (Nakayama Kyushiro) 的《極東の民族》(Kyokutō no minzuko) 討論，可參見 Kevin M. Doak, “Narrating China, Ordering East Asia: The Discourse on Nation and Ethnicity in Imperial Japan”, in *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, edited by Kai-wing Chow, Kevin M. Doak and Poshek Fu (Ann Arbor: the University of Michigan Press, 2001), pp. 85–113. 1917年，陶亞民摘譯《極東の民族》而寫成〈民族之意義〉一文，刊載於中國當時的《地理雜誌》。
- 3 這些分類原載於《禮記》的〈王制〉篇。《禮記》是孔子門生及戰國時期儒學學者的作品。
- 4 詳細分析可參考 Pamela Kyle Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 13–30, 185.
- 5 見 Gang Zhao, “Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century”, *Modern China*, 32.1 (2006): 3–30.
- 6 張永，〈從「十八星旗」到「五色旗」：辛亥革命時期從漢族國家到五族共和國家的建國模式轉變〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，39.2 (2002)：106–114。
- 7 毛澤東的說法是「人民，只有人民，才是創造世界歷史的動力」。見〈論聯合政府〉（1945年4月24日），《毛澤東選集》第3卷（北京：人民出版社，1966），頁980。毛澤東說此話時，中國共產黨還未執政，角度可說仍是革命者，而非統治者的。
- 8 見〈落合（謙太郎）駐奉天總領事致內田外務大臣電：一九一二年一月二十七日〉、〈落合駐奉天總領事致內田外務大臣電：一九一二年一月三十

- 一日)及〈落合駐奉天總領事致內田外務大臣電：一九一二年二月五日〉，《日本外交文書選譯：關於辛亥革命》，中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室主編，鄒念之編譯，(北京：中國社會科學出版社，1980)，頁72、74及77。
- 9 不過二十世紀初早有人提過「中日同族」、「日親滿疏」的言論，如章太炎。
 - 10 不少中國學者認為這種華夷轉換觀古代中國早已有之。四夷與諸夏的一個分別標準，不是血統而是文化。諸侯用夷禮則夷之，夷狄進於中國則中國之，是以文化作為華夷分別的明證。
 - 11 主張優待滿、蒙、回、藏的立憲派張謇，在1911年12月的南北和議上主動提出漢、滿、蒙、回、藏五族為共和政體。見村田雄二郎，〈孫中山與辛亥革命時期的「五族共和」論〉，《廣東社會科學》，5期(2004)：121-128。
 - 12 五族共和的理念，其實早在晚清時代已開始，目的是以新的政治意識形態來保住大清帝國。持這觀念的較著名論者為楊度的〈金鐵主義說〉，1907年發表在《中國新報》上。參考Edward J. M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928* (Seattle: University of Washington Press, 2000).
 - 13 Justin Tighe, "From Borderland to Heartland: The Discourse of the North-West in Early Republican China", *Twentieth-Century China*, 35.1 (2009): 54-74.
 - 14 以當時中國共產黨的說法，中國、印度、朝鮮、安南、波斯、阿富汗、埃及、菲律賓等，都是國際帝國主義壓逼的弱小民族。
 - 15 林鵬俠，《西北行》(銀川：寧夏人民，2000)，頁2。
 - 16 何謂「西北」其實頗具爭議。三十年代的熱烈討論包括怎樣定義「西北」。外蒙與西藏有時並不包括在「西北」內，但中國固有行省，如陝西及山西，卻又會包括在內。1936年南京展出的西北文化產品，包括了十個行省與地區：陝西、甘肅、青海、寧夏、新疆、察哈爾、綏遠、外蒙古、西康及西藏。而軍閥閻錫山更將他管治的山西省發展公司命名為「西北實業公司」。「西北」並不是一個單純的地理概念，它混合了歷史與不同

- 人的想像。見 Tighe, “From Borderland to Heartland”, p. 68.
- 17 國民黨元老戴季陶、邵元冲等都有作過類似的評論。見 James Leibold, “Competing Narratives of Racial Unity in Republican China: From Yellow Emperor to Peking Man”, *Modern China*, 32.2 (2006): 181–220.
 - 18 孫中山，〈在上海中國國民黨本部會議的演說〉（1920年11月4日），《孫中山全集》，第5卷，廣東省社會科學院歷史研究室、中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室、中山大學歷史系孫中山研究室合編（北京：中華書局，1985），頁394。
 - 19 見 Thomas S. Mullaney, “Ethnic Classification Writ Large: The 1954 Yunnan Province Ethnic Classification Project and Its Foundations in Republican-era Taxonomic Thought”, *China Information*, 18.2 (2004): 216.
 - 20 H. R. Davies, *Yün-nan, The Link between India and the Yangtze* (Cambridge: University Press, 1909). 此書1939年已有中譯，名為《雲南各夷族及其語言究》，由商務印書館出版。
 - 21 Mullaney, “Ethnic Classification Writ Large”, pp. 217–222.
 - 22 李大釗（李守常），〈平民主義〉（1923），《李大釗全集》，第4卷（北京：人民出版社，2006），頁158。文中「平民主義」即民主的意思。
 - 23 Xiaoyuan Liu, “Communism, Nationalism, Ethnicism, and China’s ‘National Question’, 1921–1945”, in *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases*, edited by C.X. George Wei and Xiaoyuan Liu (Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 2001), pp. 138–141.
 - 24 黃光學、施聯朱編，《中國的民族識別——56個民族的來歷》（北京：民族出版社，2005年），頁104–117。
 - 25 Mullaney, “Ethnic Classification Writ Large”, pp. 226–231.

歷史視野下的 「西藏問題」與「台灣問題」

孔誥烽、郭慧英

前言¹

過去一個世紀多來，中華人民共和國作為單一「民族國家」(nation-state)承繼了原先大清帝國的疆域，可以說是世界民族發展史中最特殊的一頁。曾與大清帝國並存的其它多民族世界帝國 (multinational world-empires)，像是奧圖曼帝國及奧匈帝國，在歷經現代化的轉型後，原先的帝國版圖如今已形成了數個民族國家。

然而中國從多民族帝國到現代民族國家的轉型卻絕非已完成的過程，其間亦非毫無爭議。自從1949年建國後，北京當局為了兼顧其對中國主權統一的堅持和對各治理區之間民族、政治、經濟條件高度歧異的現實認識，多次重申以「一國兩制」的方式來解決其政權邊緣的西藏和台灣的主權問題。雖然大多數研究都將這個架構視為鄧小平在1980年代和英國外務部交涉香港問題時的新主張，這個概念

事實上始於達賴喇嘛和北京在1950年基於西藏問題的看法：

可以研究一下我們對西藏的解決辦法。我們對西藏問題，同達賴曾達成協議，我們那時答應達賴在一個相當長的時期對西藏不進行改革。我們是遵守這個諾言的。我們完全按照這樣去做了，一直到1959年達賴自己叛國，逃跑到外國為止。後來我們當然要對西藏進行改革。但可以肯定地說，1959年達賴如果不跑，我們對西藏到今天還不會改革。這是我們中國政府和中國領導人毛主席的決策，不會變，不會不守信用的。²

這個架構在1959年拉薩暴動後、十四世達賴喇嘛出走時即宣告失效。而今天在處理台灣問題上，「一國兩制」更是台灣各黨派政治人物均視為大忌的主張，無論藍營還是綠營對此連提都不敢提。我們的論點是，北京若仍要堅持以「一國兩制」的模式將其治權推行至邊緣地區如台灣和西藏，則與這些地方的菁英及大眾階層保持細緻的平衡及高度完美的互動甚至妥協是絕對必要的。最重要的是，北京必須將推動社會變革的主導權交於地方菁英，貫徹對中央與地方「兩制」的實行，從而獲得地方的信任，使其接受「一國」的架構。若北京企圖通過挑撥菁英與大眾之間的矛盾來貫徹中央政策及單一文化思考，非但無法坐收漁利，還會使邊緣地區感受到北京的壓力從而對「一國兩制」極度反感。檢視「一國兩制」為何在西藏失敗，又為何無法有效成為解決台灣問題的方案，有助於了解如何避免該制度目前在香港的實行成為另一個失敗的例子。

中共邊地觀由聯邦主義到一國兩制的轉化

作為一個多民族帝國，清帝國繼十七世紀末兼併台灣後，在十八世紀將勢力擴展到中亞細亞。偌大的疆域上，大清帝國採納了儒家普世主義的道德思想和多元文化的脈絡，包容各地域不同的宗教與族群文化和社會政治秩序。

這種多文化、多種族和普世的帝國觀念隨著清帝國在1911年的解體而消弭。繼起的國民黨宣稱其政治版圖承續十八世紀晚期大清帝國全盛時期的疆域。然而，國民黨在1949年因國共內戰失敗而被迫退到台灣之前，從來無法直接統治其台灣和西藏邊陲——台灣在1895年到1945年的半世紀間是日本帝國的一部分，而西藏在二十世紀初的發展則受制於英國。與此同時，中國共產黨則提出和國民黨相制衡的聯邦共和國論述。例如，當1931年中國共產黨在江西井崗山時期提出《中華蘇維埃共和國憲法》時，便提及：

中國蘇維埃政權承認中國境內少數民族的民族自決權，一直承認到各弱小民族有同中國脫離，自己成立獨立的國家的權利。蒙古、回、藏、苗、黎、高麗人等，凡是居住在中國地域內，他們有完全自決權：加入或脫離中國蘇維埃聯邦，或建立自己的自治區域。

關於台灣，中國共產黨甚至承認它有權追求獨立。1936年，毛澤東與史諾的一段對話裏即明白指出：

中國的當務之急是收回失去的領土，不只是重申我們在長城以

內的主權，而是要收回像是滿州的主權。我們然而並不要將中國過去的藩屬韓國收回。但是當我們在重新建立那些中國失去的領土的獨立時，如果希望從日本帝國主義的枷鎖中被釋放出來，我們將會熱忱地協助其獨立鬥爭。同樣的情況也適用於福爾摩沙[台灣]。³

在中國共產黨打贏國民黨之際，它也拋棄了聯邦主義的概念，轉而擁抱中央集權的體系，非漢人的少數民族區從而被劃為「民族自治區」(national autonomous regions)，各自治區享有名義上的自主，而實際上受制於以北京為中心的中國共產黨的層層統治。

雖然在1949年後，中國共產黨嘗試對中國大多數地區建立直接控制，西藏和台灣卻仍是其鞭長莫及的。當中國共產黨的勢力長驅到西藏，達賴喇嘛政教合一的體系在青藏高原仍享有至高的權威與尊崇。而台灣則成為戰敗的國民黨政府最後的禁臠。

在無法建立起直接統治的情況下，北京轉而擬訂「一國兩制」的架構，企圖尋求與西藏和台灣的統治菁英合作的可能，從而將這兩塊領土納入甫立的中華人民共和國。在下面，我們將重構「一國兩制」在1950年代的西藏提出的背景、實行過程和失敗的原因，以及該架構在1950年代針對台灣提出的背景、在1980年代重現和在1990年代被台灣拒絕的原因。在探討其分別失敗的歷程之餘，我們並勾勒出該架構曾分別在兩地出現的短暫的曙光。在結論中，我們將從該「一國兩制」在西藏和台灣實行的失敗經驗裏，探討該制度在香港的可能發展。

西藏：從蜜月期到拉薩暴動

在西藏從十七世紀到1950年代以來的社會形構裏，統治階級由佛教僧侶和世襲貴族構成，而以轉世制度來沿續的達賴喇嘛則為至高權威中心。經濟基礎建立在建制的農奴制度之上。⁴1720年清朝作為第一個來自北京的政權駐軍西藏之後，朝廷雖然努力介入對達賴喇嘛轉世制度的操控，但仍保留著對西藏的政治與宗教制度的尊重。

當大清帝國在二十世紀初期開始土崩瓦解時，英國開始從其殖民地印度試著將影響力擴展到青藏高原上。當時的西藏在中華民國的有效控制範圍之外，享受實際上的政治獨立（*de facto independence*）。1920年代時，一些西化的西藏菁英要將西藏建立成擁有理性官僚、專業化軍隊和普及教育體系的現代民族國家，但是這些改革受到當地保守的統治菁英的牽制。保守派主要的反對理由是，這些改革將會增加上層階級的稅務負擔。⁵

但西化改革的呼聲仍持續著。到1930年代，以建立社會主義獨立西藏為綱領的西藏共產黨成立了。該政黨的主力是一小撮秘密行動的青年活躍分子，他們不少出身於西藏的上層階級，透過其家族及同學網絡傳播改革思潮。⁶

1940年代晚期，即將奪得全國政權的中國共產黨躍躍欲試地要與西藏的菁英合作，一起建立社會主義國家。鄧小平當時是中共西南局的領導人，負責中共西藏政策的策劃和執行。他主張漸進地現代化西藏，保持其既有的宗教制度並承續原先政教合一的國家組織來管理西藏內部事務。除非達賴喇嘛政府主動提出，否則北京不會強加任何更為激進的社會政治變革。⁷

中共當時的策略受到西藏共產黨的支持，後者認為併入社會主義中國將是推動西藏現代化的契機。在這一期待下，西藏共產黨放棄了獨立的訴求而併入了中國共產黨的組織。這些西藏共產黨員從而說服在拉薩的統治菁英接受中國共產黨的統治。在1950年年尾時，人民解放軍已完全控制青藏高原的東部城市昌都，而英國勢力也退出了南亞。這是1951年北京和拉薩簽署「和平解放西藏的十七條協議」的背景。⁸

十七條協議將西藏與中國的統一視為將帝國主義勢力逐出西藏以及推動當地社會進步和經濟發展的重要里程碑。該協議同時保證對西藏既有的政治和宗教制度的尊重。雖然最終免不了要改變西藏的社會和政治系統，但中共擔保任何變革都會在達賴喇嘛政府的授意下才啟動。中共試著在新成立的共產主義國度裏替佛教找一個位置。毛澤東與十四世達賴喇嘛的對話裏就曾說過：

你[達賴喇嘛]很有希望，比我年輕。我們要將全中國都搞好，再把眼光放大，要把全世界都搞好。佛教的教義也有這個思想。佛教的創始人釋迦牟尼是代表當時在印度受壓迫的人講話的。他主張普渡衆生，為了免除衆生的痛苦，他不當王子，創立佛教。因此，你們信佛教的人和我們共產黨人合作，在為衆生（即人民群眾）解除受壓迫的痛苦這一點上是有共同之處的。⁹

當然毛的這些話都可以被視為宣傳，但在1950年代大半的時間裏，中國共產黨也守著這個承諾與分際。

在「十七條協議」下，拉薩和北京的關係表面上來說尚算和諧，

但十四世達賴喇嘛和北京政府之間的關係其實卻相當不穩定。在中國共產黨內部，不斷有幹部主張要在西藏推動土地改革並進行階級鬥爭以貫徹中共的統治。雖然這種冒進的主張在1950年代初期在尋求和西藏菁英合作的前提下被壓制，¹⁰但在1956年以後，當中國大陸大多數地區加速進行農村集體化時，在藏區的中國共產黨幹部決心在當地進行土地改革，即官方用語下的「民主改革」。1956年7月時，中國共產黨西藏工作委員會開始宣傳土地改革的議程。¹¹但是毛澤東和中國共產黨中央委員會立即阻止這個冒進的取向，並且重申中共在第一個五年計劃時不會在西藏推展「民主改革」¹²。這個危機過後，以周恩來為首的中共高級領導人向十四世達賴喇嘛重申土地改革至少在未來的六年之內不會實行，也永遠不會在沒有對方同意的情況下進行。周恩來甚至答應這個改革會拖延五十年，如果達賴喇嘛也認可這個時間表。¹³

另一方面，在拉薩，統治菁英也是分裂的。世俗的現代化菁英——像是中國共產黨的西藏籍幹部（原先西藏共產黨黨員）——和一部分政教體系裏的成員，包括達賴喇嘛本人，認為西藏社會政治秩序的改革是不可避免的，而且其結果最終對西藏也會是有利的。他們認為，既然這個改革早晚都要發生，那麼最理想的狀況是由拉薩政權在北京試著介入改革之前先發制人。¹⁴十四世達賴喇嘛還在他於1954到1955年之間訪問中國內陸時表達了對中國現代化的佩服：

我開始對於和中華人民共和國之間的結合感到無比興趣。我愈認識馬克斯主義，也就愈喜歡它。這是一個基於將平等和正義推及每個人的體系，它宣稱要解決世界上所有的問題……它

唯一的缺點是，它是一個完全以唯物條件來理解人類存在的思考。這是我所無法同意的……但是我同時希望能夠作為黨的一分子。我曾以為，至今我仍相信，是可以在佛教和純馬克斯主義的教義中找到一個結合的基礎。那將會是一個執行政治的有效方式。¹⁵

雖然中國共產黨的西藏政策取得了一大部分現代菁英、甚至包括保守菁英的效忠，在1950年代的西藏，反華勢力也開始出現。當西藏被併入中華人民共和國的版圖之後，藏區的「中間層」菁英——主要是私人行政者、貴族及僧院地產的管理者，組織了名為「人民協會」(People's Association)的大眾政黨。這個組織不單反對中國共產黨，更指責達賴喇嘛把藏區利益出賣予北京政權。他們要求人民解放軍立刻從西藏撤出。¹⁶

在1950年代中期以前，達賴喇嘛和其他溫和的西藏菁英試著制服反華的鷹派分子，如同毛澤東制服中共內部對西藏事務採取冒進立場的人。但是當甘肅、四川等藏區因為土改而爆發了藏族遊擊戰爭後，拉薩和北京的關係即急轉直下。同時，拉薩和北京方面對於「十七條協議」裏的「西藏」一詞有不同的看法。對北京來說，「西藏」指的是達賴喇嘛政府在1950年有效管治的地區，並不包括被劃為中國行省的藏區；而對拉薩而言，「西藏」指的是在文化、族群和歷史上不可分割的藏區——包括西藏以及其相鄰的藏人遍及的四川、青海和甘肅藏區(統稱大西藏地區)。「十七條協議」使西藏境內免於土地改革，也使僧院不致解散、僧侶不必被迫還俗，但這份協議卻不能阻止中共在西藏之外的藏區裏，通過土改、解散僧院和逼迫僧侶

還俗來摧毀藏人的傳統生活。這些藏區的武裝叛亂振奮了在拉薩的鷹派反華分子。¹⁷

隨著這些武裝行動的升級，拉薩和北京之間的關係劍拔弩張。一波又一波的人民解放軍進駐青藏高原，藏區的武裝力量也逐漸往拉薩集中。這些行動鼓舞了「人民協會」的反華行動。反華力量匯集拉薩，更使北京相信這些武裝力量受到反華達賴喇嘛暗中支持。雖然毛澤東在1957年依舊重申西藏的社會主義轉型無可置疑地屬於未來的計劃，沒有時間表，但這個立場在1958年之後，卻因黨內冒進派抬頭而被忽略。冒進派認為，中共必須要在達賴喇嘛面前展示社會主義的真諦，即階級鬥爭的過程必須是一步到位的。該派同時主張「民族問題在本質是階級問題」，完全抹煞掉中共早期對中華民族多元文化的理解。由這種新觀點看來，西藏和其它少數民族的所謂文化獨特性，其實只是在掩飾封建統治階級對工農的剝削。當初從西藏共產黨轉為中國共產黨的黨員，已在1957年的反右運動裏被逮捕或解職。當中共在1950年代的政治運動裏清除了這些曾經在北京和達賴喇嘛之間做協調者的中間人之後，北京和拉薩便失去了重要的溝通渠道。¹⁸

當人民解放軍和拉薩附近的武裝反華勢力發生正面軍事衝突後，北京和拉薩的衝突便宣告失控，兩邊的鷹派亦開始獲主導地位。1959年3月，有關解放軍劫持了十四世達賴喇嘛的傳聞甚囂塵上，最終引發了拉薩的反華暴動，坐實了中共派人民解放軍全力鎮壓的理由。在此氛圍下，十四世達賴喇嘛出走印度，而拉薩的動亂則在數月之後被完全制服。¹⁹

在北京大舉鎮壓和十四世達賴喇嘛出走之後，中共把大部分藏

籍幹部換成漢籍幹部，並鎮壓各式「地方民族主義」活動。1959年之後，北京嘗試以階級鬥爭來貫徹土地改革並消滅宗教制度，傾全力要將西藏改造成均質的無產階級社會，向漢族地區看齊。儘管北京在西藏的統治在1960和1970年代皆沒有受到挑戰，那些激進的策略——像是廢除僧院制度、強迫僧侶還俗、限制宗教生活以及鼓勵大規模漢人墾植和開發西藏，都種下了自1980年代至今藏民對北京的懷疑和憎恨。²⁰

由上可見，拉薩和北京的關係是在1950年代中期中共左傾以後加劇惡化的。但「一國兩制」在西藏的最終失敗並不是必然的，而北京當局在1950年代早期對達賴喇嘛所允諾的尊重和自主，也不僅僅只是在青藏高原上的拖延戰術。1959年，中共正處在大規模的饑荒和經濟崩潰之中，內部派系衝突加劇，再加上漢人黨幹部並不願意來到地勢高峻的青藏高原，要在此加駐重兵已是風險極高也沒有勝算的決定。尤有甚者，如同以下的討論將指出，北京領導在1950年代末期甚或想以「一國兩制」在西藏的成功施行來籠絡在台灣的國民黨政府。正正如同當時北京在地緣政治的實際考量下，在整個冷戰時期都沒有動過念頭要把香港從英國殖民體制裏「解放」出來。由此可見，在1959年之前，中共內部是有一派依著毛澤東早年的觀點，準備讓西藏在接受中國共產黨一黨專政的前提下（「一國」），放手由西藏的本土菁英在達賴喇嘛的實質領導下，繼續維持原先非社會主義的政治和宗教制度（「兩制」）。換句話說，北京在1959年對達賴喇嘛政權及其支持者的鎮壓，是中共內部冒進派為了加速推動社會主義而擦槍走火的結果。

無論如何，1959年北京在西藏的血腥鎮壓宣告「一國兩制」在當

地徹底失敗。在接下來的二十年裏，激進的同化運動在階級鬥爭和集體化的主軸下於西藏展開。同時，中共在1960和1970年代裏也不再把「一國兩制」的口號放在統一台灣的論述裏。1980年代初，鄧小平掌政後即再提出該口號，以此來解決香港和台灣問題。鄧小平對「一國兩制」安排的信任，在於他相信中共在1950年代初期在處理西藏問題上是成功的。

台灣：從反國民黨到寄希望予國民黨

當台灣在1683年首次被一個奠都於北京的政權併入其行政轄區之後，在清帝國的統治下，這個被來自伊比利半島的歐洲商旅稱為「福爾摩沙」的島嶼，吸納了大批來自中國大陸東南沿海一帶、通稱為漢人的福佬和客家人的農業移民。這些漢人墾殖者引進了島上原住民不甚熟悉的土地契約、商品交易和農作方式，從而取得經濟上的優勢地位；漢移民還從通婚的過程裏逐漸同化平地原住民（平埔族）並取得其土地，沒有被同化的原住民則被擠往深山裏。一海之隔使得清廷無法有效管控台灣，而早期以單身男性（羅漢腳）為主的移民，更使得台灣在十八和十九世紀的兩百年間成為清廷所打壓的各式幫派和秘密宗教的藏匿處。²¹在1895年之後五十年間的日本殖民統治之下，當地漢人發展了針對日本統治的反抗或請願運動。當推翻大清帝國的風潮在中國大陸此起彼落之際，「台灣意識」也逐漸興起。台籍菁英試著在日本殖民的體制下爭取民主權利，甚至主張台灣在政治上的獨立自主。²²

二次世界大戰後，國民黨政權從撤退的日本人手中接收台灣，

採行高壓的方式來統制台灣經濟並壓制當地台灣民眾的反抗。1947年，在導致全島暴動和大量台灣本地菁英被秘密處決的二二八事件發生之前，台灣的共產黨員（有許多和中國共產黨有聯繫）和台灣獨立運動者肩並肩地對抗國民黨。

在二二八事件發生以後，國民黨在台灣頒布戒嚴令，該法令直到1987年才被廢除。而在1949年國民黨全面退守台灣之後的四分之一個世紀內，在思想控制和秘密拘禁審叛的白色恐怖背景下，中國民族主義成為台灣唯一可以公開宣揚的論述。最近二十年來，在國民黨的威權體制開始鬆動之後出版的各種回憶錄和口述歷史則顯示出，在白色恐怖時期的台灣，知識分子之間仍秘密地維繫著反抗網絡，這個網絡甚至滲及在獄中的政治犯。²³而大多數親北京的左派和主張台灣獨立的成員，彼此之間非但沒有將對方視為敵人，反倒是在共同反對國民黨的立場上惺惺相惜。統獨之間的歧異，相較於推翻國民黨政權而言，只是次要矛盾。

左翼的統派和台獨分子之間的私下合作，在1970年代末期逐漸發展成不容小覷的反對運動。當時由於台灣退出聯合國、中（共）美關係正常化和蔣介石逝世等一連串外交和內政問題，國民黨政權在台灣的正當性遭逢空前未有的挑戰。異議知識分子（時稱「黨外人士」）趁著國家威權逐漸鬆動的時機，將他們的政治觀點用出版政論雜誌的形式大肆宣傳。在這些通稱「黨外雜誌」的刊物裏，《美麗島》為箇中翹楚。部分政治異議分子甚至投入地方基層選舉而晉身公職人員之列。於此風起雲湧之際，統派和獨派異見人士同樣追求並推動台灣民主化。有些當今看來是毫不含糊的堅定台獨分子，在1970年代對台灣認同和台灣主權問題的看法卻是相當溫和甚至模稜兩可

的。舉例來說，在公元2000年和2004年台灣總統大選中，與主張台獨的陳水扁搭檔的民主進步黨副總統候選人呂秀蓮，在1970年代末期推動台灣人意識時，即大聲疾呼：「愛台灣即是愛中國」。而如今被公認為台獨理論大師的民主進步黨重要幹部林濁水，在1970年代時發表的《台灣是美麗島》一書裏也強調，台灣的改革最終會嘉惠於中華民族整體的發展。²⁴

為何這些如今枱面上的獨派政治人物，當年會對本土認同和台灣主權問題採取如此溫和的立場呢？要回答這個問題，我們必須要把這些政治人物當年的立場放諸它們所提出的社會經濟脈絡來理解。這些在1970年代推動民主運動的異議知識分子，很少出身顯赫而更多是寒門子弟（如陳水扁在總統選舉時所強調的「三級貧戶」背景），在戰後普及國民教育和功績式聯考升學制度下成為佼佼者，進而晉身為具有專業資格的「新中產階級」——像是律師、醫師和知識分子。在這個透過教育向上流動的過程裏，受到國民黨的大中國教育的長期熏陶，對中國民族主義的種種措辭和典故自是耳熟能詳，能在抒發政見時信口道來；而最主要的是，與中國的區隔，並不是當初以反國民黨為主軸的民主運動的重要考量。雖然傳統中產階級（像是中小企業主）對台灣民主化的推動也有不可抹煞的貢獻，特別是財政上的支持，民主化運動主要的論述和行動策略都還是由新中產階級來制定的。²⁵

1979年12月10日，「美麗島事件」在南台灣高雄爆發。國民黨在高雄鎮壓反對運動，查封各式黨外雜誌，並發動全島搜索，將全台灣的反對運動領袖部逐一捕捉監禁。翌年2月28日，被以叛亂罪起訴而遭受監禁的反對運動重要領袖林義雄先生的家屬三人，包括其

高齡的母親和一對七歲的雙胞胎女兒，在台北住宅被殺害，至今仍為懸案。鎮壓反對運動之後，國民黨全面動員所有報章傳媒，以中國民族主義的框架將所有的政治異議人士扣上中共、黨外叛亂分子和台獨的帽子，甚或是同時兼具上述所有身份的「三合一敵人」。本土反對運動仍然頑強地堅持著，終於在1986年突破國民黨根據戒嚴令禁止民眾組織政黨的規定，成立了民主進步黨（簡稱民進黨）。但是在1980年代國民黨風聲鶴唳的鎮壓之後，反對力量已分裂成幾股互相競爭的派系，特別是以本土溫和派為主導的美麗島系統，和代表本土激進派的新潮流系統。

一般說來，美麗島系統的主要成員是1970年代反對運動的領袖，其中有不少是「美麗島事件」的受刑人或其家屬。他們主張透過參與地方選舉的方式來改變台灣的政治，對台灣獨立的主張則不是很熱衷，而是希望中國大陸在經濟改革後終究會朝向政治改革的方向轉型；他們相信，台灣商人在大陸的經濟投資會有助於中國大陸公民社會的發展和民主變革。美麗島系因而主張海峽兩岸的文化、經濟和社會的交流，抨擊國民黨的鎖國政策。²⁶在民進黨內，美麗島系對於那時在台灣並無太大影響力的親北京左翼團體「夏潮」——後來發展成台灣勞動黨的成員——是比較和諧包容的。相對之下，新潮流系則不對北京或國民黨政權存有任何的幻想，他們拒絕參與體制內的選舉，認為知識分子改造社會的唯一途徑是和草根的群眾運動結合。²⁷同時，新潮流系認為中國大陸和國民黨同樣都是對台灣自由和生存的威脅。美麗島系和新潮流系之間的競爭，反映的不只是台灣反對運動內部的勢力整合；它們之間的勢力消長，同時也受到北京當局對台政策的影響。

1950年代，北京試著把國民黨拉到談判桌前來商議如何以「一國兩制」解決台灣問題。例如，1958年，毛澤東與北京和台北的居中協調人曹聚仁有如下對話：

[統一後]他[蔣介石]的軍隊可以保存，我不壓迫他裁兵，不要他簡政，讓他搞三民主義，反共在他那裏反，但不要派飛機、派特務來搗亂。他不來白色特務，我也不去紅色特務。²⁸

這個方案因為1960和1970年代的冷戰局勢以及中共文化大革命的政治運動而被遺忘。但是一旦東亞的冷戰架構在1970年代末期逐步緩和、中美關係正常化之後，北京再次把解決台海問題排上議程，並對台灣內部的社會政治發展保持高度關切。1979年1月1日，中國共產黨全國人民代表大會常務委員會發表了〈告台灣同胞書〉，表達了中共寄統一的希望於在台灣執政的中國國民黨政府，以及北京對台灣既有的政治、文化和經濟體制的尊重。

除了對國民黨菁英再次提出「一國兩制」方案之外，中共同時藉由拉攏台灣反對運動來展現其對民主訴求感同深受的進步力量。當國民黨1979年後開始鎮壓台灣的異議人士時，北京毫不猶疑地支持後者。當時的中共刊物公開鼓勵台灣居民去支持為《美麗島》雜誌撰文的知識分子，去挑戰國民黨的統治。1947年二二八事變後，由於其台灣共產黨員的身份而離開台灣、前往大陸定居並成為中共處理台灣事務主要諮詢者的蘇新，在1980年發表了一篇有關台灣獨立的文章，當中指出，北京爭取統一台灣的關鍵在於支持台灣的民主運動。在他看來，「黨外運動」裏的民主派分子對台灣自決主張的興趣

主要是出自對國民黨統治的厭惡，一旦中國共產黨支持他們的理念，他們就會接受中共的方案。²⁹值得一提的是，蘇新在台灣成長的女兒、蘇慶黎女士，是反對運動裏的統派人士，同時也是《美麗島》雜誌的領袖之一。蘇女士一方面與在大陸的父親保持聯絡，另一方面則與主張台灣獨立的政治異議分子並肩合作、挑戰國民黨專制。

換句話說，北京在1970年代末、1980年代時的策略是一方面讓台灣人民相信，中共統一將會帶來社會進步並結束國民黨的威權統治；另一方面，北京承諾「一國兩制」的方案將會維持台灣的高度自治。當時北京的對台立場類似於1950年代早期當中國和西藏在「蜜月期」時所採取的態度。有不少台灣黨外人士因此視北京為有力的、或者至少是潛在的後盾。在1980年代大多數的時期，美麗島系統對大陸的溫和立場佔上風。³⁰

但是到了1980年代末期，北京政權持續向經濟改革的方向發展，卻不容許任何對中國共產黨權威的挑戰。眼看著民進黨的成立對台灣社會政治秩序的衝擊，北京開始擔心台灣的民主反對運動的制度化將會影響到中共一黨專政的威望，而國民黨和民進黨在台灣的競爭更會讓島內本土認同抬頭、外國勢力趁機影響台灣政治，從而把台灣從和大陸統一的進程上愈拉愈遠。1987年蔣經國過世後，中國共產黨中央委員會將帛信轉寄給在台灣的國民黨，發出了「由衷地期望台灣局勢穩定、社會安寧、經濟繼續發展，人民安居樂業」，以及寄國民黨於兩岸統一大業的殷切期待，並希望台灣人民可以「促進國共兩黨和談」。北京這個保守的轉向及其明白地將國民黨視為同夥人的表態，在不斷擴張的反國民黨的台灣民主運動者看來，只是讓中共統一的訴求更加不值得考慮。³¹

1980年代末期，北京當局並沒有把民進黨的「台灣住民自決」綱領視為反對運動裏統派和獨派折衷的結果，而是把民進黨的所有領導人都看成是鐵板一塊的分離主義分子，而這個政黨則是阻撓中國統一大業的敵人。相較之下，只有國民黨是中共願意合作的對象。尤有甚者，當北京加倍籠絡國民黨時，國民黨也在台灣選舉裏打北京牌，標榜唯有國民黨的持續執政才能有效維持台灣海峽的穩定與和平。這樣的做法卻更加使得反對運動在認同兩岸統一的方向上愈走愈遠。蔣經國之後的台灣領導人、康乃爾大學農業博士李登輝先生，謹小慎微地和當時仍居主流的國民黨統派研擬和北京締結統一的方針，像是1991年推出的〈國統綱領〉和1992年北京和台北之間的〈兩岸共識〉。這些政策指出，在以台灣和大陸未來的統一為最終目的的前提下，北京和台北的關係在中短期內必須要正常化。³²

國民黨和共產黨為了兩岸統一搭建的這些渠道，排除了民進黨的參與，民進黨只能一步一步激化其分離主義的立場來和國民黨作出區隔。民進黨裏主張台灣獨立的派系聲勢愈來愈高漲，而這個發展也加深了中共對民進黨是台獨政黨的見解。中共在1989年在天安門廣場上的血腥鎮壓，也使得民進黨的獨派人士更加有理由相信，中共是不可能接受民主化的；中共的鎮壓同時也喚起了人們對國民黨戒嚴管制的記憶。在這樣的情況下，美麗島系在民進黨內變得勢單力薄。1991年，民進黨在黨綱裏正式加入了通過公民投票的方式來建立台灣共和國的條文。³³

台灣主體意識已成為民進黨黨內共識，北京當局透過和國民黨保守力量的結合以促進統一的策略卻面對失敗。國民黨內部在李登輝的領導下，主張改革的本土派和主張統一的保守派公然決裂，最

終造成後者從國民黨分裂出去。在失去與國民黨內部的溝通渠道後，北京也失去了牽制台灣政治的途徑。

當兩岸統一立場在台灣主流政壇裏愈來愈不受歡迎時，北京對台灣本土領導人更是大加撻伐，像李登輝就被說成是「數典忘祖」的叛徒。除了言語上的攻擊，軍事恫嚇也是北京用來喝阻台獨勢力繼續發展的手段之一。1996年台灣第一次總統大選前，為了表達對台灣島內台灣意識高漲的不滿，特別是為了反對具有獨立意識的李登輝竟代表國民黨競選總統，北京當局發射長距離飛彈穿過台灣海峽。台灣民眾對北京文攻武嚇的回應是，以大多數的選票讓李登輝成為台灣第一位民選總統。

公元2000年和2004年，民主進步黨的總統候選人陳水扁在李登輝的支持下兩次當選總統。期間，台灣內部開始反省長久以來所接受的國民黨大中國主義，開始了所謂「去中國化」的潮流。³⁴為求再次在民主選舉裏取得政權，國民黨也加速本土化。在台灣政壇，「一國兩制」變成各路政治人物共同的禁忌。即使當國民黨在2008年贏得總統大選，國民黨內部的統派領袖也不敢再公然鼓吹兩岸統一。兩岸統一的話題成為選戰時的「票房毒藥」，畢竟當時百分之四十七的台灣選民支持台灣最終獨立，只有將近百分之十的人把兩岸統一視為當務之急。³⁵

北京亟力想提出一套比較務實的觀點來對抗台灣政治人物對激進分離主義的支持，從而加速海峽兩岸的經濟和文化交流。相較於1980年代，中共當局也很少再提出「一國兩制」。

如果說中共在1950年代後半期的左傾路線對西藏傳統菁英的打壓是「一國兩制」在西藏失敗的主要原因，那麼中共在1980年代後的

右傾路線以及和台灣國民黨統治菁英的結盟則是「一國兩制」在台灣失效的問題癥結。而正如該制度在1950年代末期西藏的失敗並不是必然的，北京在國民黨保守派與台灣民主運動之間與前者結盟的選擇，也並非如某些評論者所言，是中共在1989年鎮壓天安門運動後的必然發展。在1989年以前，當政治改革和自由化運動還在中國大陸持續進行時，中共即已對台灣民主運動保持距離。同時，國民黨對天安門鎮壓的反應也比民進黨來得更激烈。因此，「一國兩制」在北京對台政策上的失效，在某個程度上是因為中共在選擇和不同台灣政治團體結盟時選錯邊了。

結論

北京在不同階段處理西藏和台灣問題時，展現了不同的彈性。在1950年代初期的西藏和在1970年代末期到1980年代初期的台灣，中共呼應並尊重兩地本土菁英的社會基礎和政治訴求，有助於其推動改革，展現了「一國兩制」的精神。在這樣的情況下，中共的統一架構在兩地也沒有受到大幅度地挑戰和質疑。

但是在1950年代末期的西藏和1980年代末期的台灣，北京的統一策略大幅度轉向。這個轉變的部分原因是由於北京和台北，以及北京和拉薩彼此之間不同的社會政治力量互相牽制的結果，另一原因則是中國大陸內部政治環境的總體變化。北京對西藏的政策轉為對該地特殊的社會文化情勢的否定，並企圖推動由上而下的激進社會主義革命。這造成了十四世達賴喇嘛和大部分西藏統治菁英的出逃，而在此之後一連串對藏傳佛教僧院的摧毀，更造成一般藏人對

北京的憎恨。在毛澤東時代，這樣的情緒尚且是隱而不發的，但是在1980年代之後的經濟改革風潮下，中共加速對藏區的開發並大規模鼓勵漢人商業移民及推行漢化的教育課程，加劇了漢藏之間的衝突和裂痕。另一方面，在台灣，1980年代末期北京放棄對推動社會改革的本土民主派人士的支持，轉而支持國民黨統治菁英，這樣的政治操作激起了本土民主派人士將其反國民黨的力量延伸為對中共的敵意。中共則將本土民主派人士視為數典忘祖、受到邪惡帝國主義力量操縱的走狗。

本文指出，雖然中共提出「一國兩制」的架構，試圖兼顧其對中國主權統一理念的堅持和對各治理區之間歧異的現實的認知，但這個架構的維持，卻需要高度的文化包容和彈性的政治協商。一旦北京當局過於左傾（如1950年代末期在西藏的政策）或過於右傾（如面對1980年代後期的台灣），這個架構就行不通了。由於「一國兩制」從1997年至今是中共管理香港的主要基礎，中共在西藏和台灣推行該制度的經驗可作為參考，預測中共是否能持續以此架構治港。

在1980和1990年代，港人普遍地支持在「一國兩制」的模式下回歸中國，因為他們相信在鄧小平「五十年不變」、「舞照跳、馬照跑」和香港最終實行普選的承諾下，不單香港的商業運作會受到保障，港英末期開啟的民主改革進程也會持續推動。然而，十多年過後，面對愈來愈多港人大聲疾呼的本土政治改革訴求，北京當局卻猶疑不前。一方面，北京認定香港的反對運動人士居心不良，從而主動介入、甚至巨細靡遺地操控香港的內部事務；另一方面，北京加緊和香港當地在政治上持保守立場的商業菁英們結盟。北京在透過「一國兩制」來管理香港的過程裏，同時犯了1950年代末期對西藏採取的

由上而下的直接管控的錯誤，以及在對台政策上屢次出現的、和當地保守勢力結合而失去地方進步力量的信任的錯誤。當然，現在斷言「一國兩制」是否或何時將會在香港終結，仍言之過早。這個問題的關鍵，取決於推動香港政治和社會變革的各路人馬——包括北京當局、香港當地政商巨頭以及當地反對派——是否能以史為鑑。

-
- 1 此文為 Ho-fung Hung and Huei-ying Kuo, "One-county, Two-systems and Its Antagonists in Tibet and Taiwan", *China Information* Vol. 24, no. 3 (2010) 的加長更新版。
 - 2 引自齊鵬飛，《鄧小平與香港回歸》（北京：華夏出版社，2004），頁 216。
 - 3 Edgar Snow, *Red Star Over China* (New York: Grove Press, 1968), p. 110.
 - 4 Luciano Petech, *Aristocracy and Government in Tibet, 1728–1959* (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1973); Melvyn C. Goldstein, "The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land, and Politics", *Journal of Asian Studies*, 32–3 (1973): 445–455.
 - 5 Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913–1951: The Demise of the Lamaist State* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), pp. 186–212, 449–463; Heather Stoddard, "Tibet from Buddhism to Communism", *Government and Opposition*, 21.1 (1986): 90–91.
 - 6 Stoddard, "Tibet from Buddhism to Communism", pp. 88–93; T. N. Takla, "Notes on Some Early Tibetan Communists", *Tibetan Review*, 2.17 (1969): 7–10; Melvyn C. Goldstein, Dawei Sherap, and William R. Siebenschuh, *A Tibetan Revolutionary: The Political Life and Times of Bapa Phüntso Wangye* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004), pp. 41–128; Goldstein, *A History of Modern Tibet*, Chapter. 8.
 - 7 Goldstein et al., *A Tibetan Revolutionary*, pp. 129–163.
 - 8 Goldstein, *A History of Modern Tibet*, Chapter 20; Goldstein et al., *A Tibetan*

- Revolutionary*, pp. 129–163; 王力雄,《天葬：西藏的命運》(香港：明鏡出版社,2008),頁148–199。
- 9 中共中央文獻研究室等編,《毛澤東西藏工作文選》(北京：中央文獻出版社,2001),頁114。
- 10 Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet Vol. 2: The Calm before the Storm, 1951–1955* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 23–25, 301–305, 422–453; 王力雄,《天葬》,頁267–289。
- 11 中共西藏自治區黨史資料徵集委員會、中共西藏自治區黨史資料徵集委員會編,《中共西藏黨史大事記中共西藏黨史大事記》(拉薩：西藏人民出版社,1995),頁65；王力雄,《天葬》,頁168–168。
- 12 Goldstein, *The Snow Lion and the Dragon*, p. 53; 中共中央1956年,引自《中共西藏黨史大事記》,頁67。
- 13 Dalai Lama, *Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama* (New York: Harper Collins, 1990), p. 119; 王力雄,《天葬》,頁166;《中共西藏黨史大事記》,頁71。
- 14 Tom A. Grunfeld, *The Making of Modern Tibet* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1987), pp. 111–115; Goldstein, *The Snow Lion and the Dragon*, pp. 55–56.
- 15 Dalai Lama, *Freedom in Exile*, p. 90.
- 16 Goldstein, *A History of Modern Tibet*, Vol. 2, pp. 314–327.
- 17 Dawa Norbu, “The 1959 Tibetan Rebellion: An Interpretation”, *The China Quarterly* 77 (1979): 74–93; Grunfeld, *The Making of Modern Tibet*, pp. 120–122, 127–129; 王力雄,《天葬》,頁171–184; Mikel Dunham, *Buddha’s Warriors: The Story of the CIA-backed Tibetan Freedom Fighters, the Chinese Invasion, and the Ultimate Fall of Tibet* (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 2004).
- 18 毛澤東,《關於正確處理人民內部矛盾與敵我矛盾》(北京：人民出版社,1960 [1957])；Goldstein, *A History of Modern Tibet*, Vol. 2, pp. 184–239; Grunfeld, *The Making of Modern Tibet*, pp. 127–146; Goldstein et al., *A Tibetan Revolutionary*; 陳國新等,《中國三代領導人對馬克斯主義民族理論的繼承發展》(貴陽：貴州人民出版社,2003),頁156–158。
- 19 Warren W. Smith Jr., “The Nationalities Policy of the Chinese Communist Party

- and the Socialist Transformation of Tibet”, in *Resistance and Reform in Tibet*, edited by Robert Barnett (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), pp. 51–75; Warren W. Smith Jr., *Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations* (Boulder, CO: Westview Press, 1996), pp. 387–450; Norbu, “The 1959 Tibetan Rebellion”.
- 20 Goldstein, *The Snow Lion and the Dragon*, pp. 61–99; Wang Lixiong, Tianzang, p. 234, 404–411, 482–493, 529–534; Robert Barnett ed., *Resistance and Reform in Tibet* (Bloomington: Indiana University Press, 1994); Michael C. Davis, “The Quest for Self-rule In Tibet”, *Journal of Democracy* 18. 4 (2007): 157–171.
- 21 David Ownby, *Brotherhood and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: Formation of a Tradition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996); John R. Shepherd, *Statecraft and the Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600–1800* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993); 柯志明, 《番頭家：清代台灣族群政治與熟番地權》(南港：台灣中央研究院, 2001)。
- 22 Wu Ruiren, “The Formosan Ideology: Oriental Colonialism and the Rise of Taiwanese Nationalism, 1895–1945”, PhD diss., University of Chicago, 2003; Leo T. S. Ching, *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001); 陳翠蓮, 《台灣人的抵抗與認同》(台北：遠流, 2008)。
- 23 例如柯旗化, 《台灣監獄島：柯旗化回憶錄》(高雄：第一出版社, 2002)。
- 24 引自蕭阿勤, 〈認同、敘事與行動：台灣依舊七零年代黨外的歷史建構〉, 《台灣社會學》, 第5期(2002), 頁195–250, 頁240。
- 25 Hill Gates, “Ethnicity and Social Class”, in *Anthropology of Taiwan Society*, edited by Emily M. Ahern and Hill Gates (Stanford, CA: Stanford University Press, 1981), pp. 242–281; Murray Rubinstein, *Taiwan: A New History* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2007).
- 26 柳金財, 《大膽西進？戒急用忍？民進黨大陸政策剖析》(台北：時英出版社, 1998), 頁124–173, 196–226；林勁, 〈略析民進黨的派系問題〉, 《世界經濟與政治論壇》, no. 5 (2002), 頁76–79。
- 27 柳金財, 《大膽西進？》, 頁124–173, 196–226; 林勁, 〈略析民進黨的派

系問題》。

- 28 毛澤東與曹聚仁對話，1958年，引自夏學平，《中國共產黨與香港》，東北師範大學博士論文，1997年，頁83–84。
- 29 蘇新，〈有關台獨問題〉，收入《未歸的台共鬥魂：蘇新自傳與文集》（台北：中時出版社，1993 [1980]），頁258–304。
- 30 柳金財，《大膽西進？》，頁124–173，196–226；林勁，〈略析民進黨的派系問題〉，頁76–79。
- 31 台灣主權論述資料選編編輯小組編，《台灣主權論述資料選編》（台北：國史館，2001），頁537。
- 32 Jean-Pierre Cabestan, “Taiwan’s Mainland Policy: Normalization, Yes; Reunification, Later”, *The China Quarterly* 148 (1996): 1260–1283.
- 33 柳金財，《大膽西進？》，頁124–173；林勁，〈民進黨大陸政策的演變〉，《台灣研究季刊》，no. 1（2001），頁1–9；張丹青，〈試述民進黨的台獨轉型〉，《中央社會主義學院學報》，no. 2（2000），頁24–27；Wang Chaohua, “A Tale of Two Nationalisms”, *New Left Review* 32 (2005): 83–103.
- 34 Wang Horng-luen, “National Culture and Its Discontents: The Politics of Heritage and Language in Taiwan, 1949–2003”, *Comparative Study of Society and History* 46.4 (2004): 786–815.
- 35 Global View Survey Research Center (GVSRC), “Survey on President Ma Ying-jeou’s Performance after Assuming KMT Chairpersonship, Ma-Hu Meeting, and Taiwanese People’s Views on Unification with China and Independence”, 22 October 2009, http://www.gvm.com.tw/gvsrcc/200910_GVSRC_others_E.pdf, accessed 6 August 2010.

中國音樂的邊緣

少數民族音樂

余少華

「所謂『核心』和『固有』(文化)，往往建構於相對的邊緣文化——中華文化的博大精深和源遠流長，很大程度建構於將周邊的『夷蠻戎狄』描繪成落後、野蠻和未開發。」¹

引言

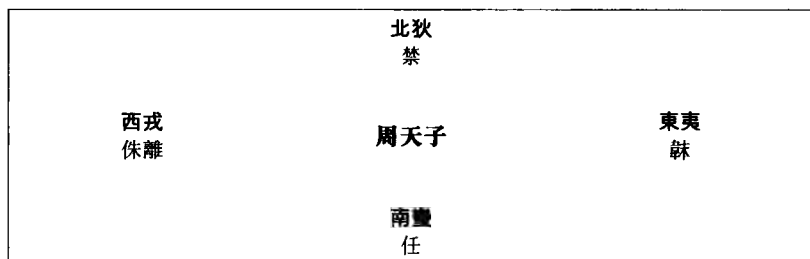
以上是一位研究新疆維吾爾族音樂多年的學者的觀察，我深有同感，於學術與音樂亦然。² 自幼在殖民地香港習中國音樂，八十年代末始研究清代宮廷的滿洲舞與蒙古樂，到九七年著手香港音樂的研究，一直面對者，為文化、種族、音樂、語言及職業上的偏見與歧視，細節不表。接到本書的書寫計劃，想到中國歷代政權於「邊緣與

邊界」已有一套頗豐富的論述，這在音樂上的立類上尤其具體。所以，把清代的「四夷樂」觀念納入討論是貼切及扣題的，而追溯相關的歷史文獻則是無可避免的基本程序。³本文在歷史上往上推至隋唐燕樂的「十部伎」，及歷代國人對「胡琴」這件「他者」樂器及自身樂器的種種取態；而往下則推至二十世紀少數民族樂舞在中國重大慶典中（如音樂舞蹈革命史詩《東方紅》的角色）。筆者嘗試把潛藏在中國歷代文化中的「他者」邊緣觀念與行為勾出一些輪廓，從歷史與文化的角度作出解讀與分析，盼這些中國歷史及文化現象，於香港這個位於大中國邊緣的最爾小特區，可資借鑑。

根深柢固的歧視

非漢族音樂與中原文化的關係，並非始自今日新疆、內蒙及西藏的少數民族。要對邊緣的音樂及其政治文化定位有一個清晰的瞭解，不能狹窄地把我們的視角局限於今日的中國少數民族歌舞。有關邊界以外的音樂記載，相信最早應是《周禮·春官》的「鞀鞀氏掌四夷之樂與其聲歌」⁴。雖然今日尚未能確定「鞀鞀氏」為何部族，但從其名字隱約可見其戴著皮革、腳穿粗履的「未開化」形象。其註云：「四夷之樂，東方曰箎，南方曰任，西方曰侏離，北方曰禁」。⁵這顯然是以周天子為中心、以四夷為邊緣的一個種族音樂定位圖，見表一：

表一《周禮》四夷樂



所謂四夷，即東夷、南蠻、西戎及北狄，均極具貶意之詞。「四夷樂」是一套宮廷音樂制度，以中國為中心，以邊陲少數民族為「他者」，主觀地以中國農耕社會的文字、文化、道德及生活習慣為標準，視其他民族為野外之民，以對比中國的「高度」文明與禮教。可見中國人的種族歧視與文化偏見，早於周朝已形成。「四夷樂」在歷代中國皇朝的作用是「納四夷之樂者，美德廣之所及也」（《周禮·春官》）。四方各「未開化」部族來朝，君威遍寰宇，滿足天子之自大自滿。換言之，這套容納四方非華夏民族樂舞的音樂制度是中國政治文化實力的展現，與國慶閱兵、先進武器的展演巡行作用相同。「四夷樂」在古代宮廷音樂中屬「燕樂」（宴饗樂、筵讌樂 banquet music），自周朝至清朝，皇帝宴饗外國使節、貴族賓客與群臣的國宴中必有娛賓節目，是中國古代宮廷「燕樂」不可或缺的部分，觀其內容及性質，亦即今日的「世界音樂」或「少數民族音樂」。

魏晉以降，尤其東晉五胡十六國時期，西域（中亞）「胡樂」大量流入中原。到了隋唐，「胡樂」大盛，唐代長安更可以說是世界音樂的中心，亦是國人心目中的中國音樂黃金時代，而有關歷史記載亦以隋唐為最為豐富。所以討論「四夷樂」，隋唐是一個十分恰當的切

入點。隋初「燕樂」，先立「七部樂」，到隋煬帝增至「九部樂」。唐初沿用隋「九部樂」，到了唐太宗貞觀年間，最終增至「十部樂」，包括燕樂、國伎（西涼樂）、清商伎（漢族樂）、高麗伎（朝鮮樂）、天竺伎（印度樂）、安國伎（Bukhara）、龜茲伎（Kucha）、康國伎（Sammarkand）、疏勒伎（Kasghar）、高昌伎（Qara-hoja，今吐魯番）。⁶

隋唐燕樂八成為非漢族音樂，一方面說明隋唐宮廷對外來音樂之開放。當時胡風盛行、胡琴（各種琵琶，詳見下文）、胡箜篌（豎琴）、胡笳、胡姬、胡旋舞、胡飲酒亦盛行於民間。另一方面顯示《周禮》的「四夷樂」到了隋唐，已進一步被納入了中國宮廷「燕樂」的體系，成為一種廣為接受的藝術風格。

李唐得天下，唐太宗李世民得「天可汗」之稱號。此「可汗」（khan），非出自華夏文化體系，乃中亞各游牧民族的最高稱號，與後來蒙古成吉思汗（1162-1227）、女真努爾哈赤（後金汗 1616-1626）及其子皇太極（1627-1636）統一滿蒙各部後稱的「汗」，屬同一文化觀念。此或可以解釋唐代胡風何以大盛而不受排斥。唐代皇室及貴族享受胡人文化，至天寶年間安史之亂前後，長安胡風之盛，可以想見。此亦開啟國人對西域他者文化的浪漫、獵奇、異域風情想像，同時亦滿足國人以華夏文化自居的優越感。由於李唐家族與突厥及西域諸胡關係密切，對少數民族，較諸周朝開放，歧視較少。故唐代杜佑《通典》中對少數民族音樂釋出了善意，率先把《周禮》具明顯種族歧視的「四夷樂」一詞，修改為較中性的「四方樂」。

唐玄奘把西域諸國置於「他者」 及強化「邊緣論」的《大唐西域記》

除了慕胡風及有少許浪漫的獵奇想像外，唐代對西域諸國文化的關注，亦由於玄奘經西域到天竺取經，載譽而返中土，獲唐太宗召見，於弘福寺譯經之餘，撰寫了《大唐西域記》，令國人對這些充滿異國風情的中亞國家產生遐想。其中有關屈支（龜茲）國一句「管弦伎樂，特善諸國」（卷一），更使龜茲樂（國音qiuci；粵音鳩慈，今新疆庫車，西方一般以Kucha名之）名聞全國。但自三藏法師至今，國人對「龜茲樂」，除了在中國音樂史上略知其所用樂器外，實在不甚了了。而曾於唐盛世親身往天竺取經及在西域諸國體驗異國文化的玄奘，在其《大唐西域記》中描述諸國地理風俗之前，說了一大段向皇帝奉承的話：「與夫東夷入貢，西戎即敘，創業垂統，撥亂反正，固以跨越前王，囊括先代。同文共軌，至治神功。非載記無以贊大猷；非昭宣何以光盛業？」（卷一首段「阿耆尼國」）。唐玄奘筆下的西域「諸國」，包括龜茲，明顯置於「四夷」觀念之下，即大唐之邊緣。其大中國之筆調、對少數民族之輕藐，更進一步令我們理解國人視少數民族為「他者」時根深柢固的偏見及種族歧視。此亦說明西域諸國於大唐的實際意義，是滿足其威德遍天下、宣揚權力與盛業的展示。⁷

而中國自周代的「四夷樂」到唐代的「十部樂」，非漢族樂舞在宮廷「燕樂」中視聽之娛成份顯然提高了，內容亦大有發展，但其定位及功能變化卻不大。到了後來非漢族政權入主中原，遼、金、元、清等朝代均面對處理自己本民族音樂與漢族音樂關係的問題。《遼史·樂志》率先提出「國樂」一詞指契丹遼人自己的音樂，以別於與其不

同的漢人的雅樂，⁸此亦中國音樂史上首次察覺到音樂上的差異，故用「國樂」一詞作出於自身與他者的分野。不過有身份自覺的是少數民族契丹遼人，而非一向自大、強烈自我中心的漢人。因為漢人對自身身份的敏感度向來不高，目中向無「他者」，一概視少數民族為「未開化」的「野外之民」。

滿清對四夷樂的困惑

1644年入主中原的滿清，是少數民族（滿洲）統治大多數（漢族）的政權。滿洲對自身文化的定位，自始已意識到將會被大多數（漢族）同化甚至取代的危機，故不斷訂出政策及對應，以阻延這情況的出現。對於前朝漢人政權極具種族歧視意味的「四夷樂」，滿清開始是沿用其「燕樂」功能，但隨著時日的理解，亦對其鄙視貶抑的含意、尤其是其對近親蒙古的定位（北狄）耿耿於懷，不斷用各種方法解決其歸類問題。對於其他少數民族的文化，滿清政府一方面親之重之，尤其對蒙古及西回，更過於漢。⁹同時因受到華夏大中國思維的影響，亦漸接收並接受漢人貶視他者的觀念，可謂矛盾與困惑重重。

清初《會典》不提「四夷樂」

《會典》是記錄皇朝制度的官書，有清一代，共修過五次。《康熙會典》（1690）卷七十一有隊舞（即滿州舞）賞賜的記載，卷七十五與七十六有宴外藩（即蒙古）的記載，但未有提及「蒙古樂」。《雍正會典》（1732）卷一百零三「樂」亦未提及「蒙古樂」，僅卷一零七「燕禮」中提及「蒙古樂歌」。《乾隆會典》與《乾隆會典則例》合共有「樂」五卷，惟

於「蒙古樂」並無著墨。康熙、雍正及乾隆三朝所修之會典均不詳滿、蒙樂舞在清宮的情況。但康、雍二朝所修的兩本類書則有提及前朝非漢族音樂的用語。此亦反映了後來清官方文獻對滿、蒙樂舞歸類問題的困惑。康熙四十年（1701）成書的《淵鑑類函》（張英、王士禎、王俠等撰）的用詞是「四裔樂」（卷一百八十七：二十三至二十六），其引古書有關「四夷樂」及「夷」的文字均改為「裔」（詳下文《嘉慶會典》）。而《子史精華》是康熙帝命允祿（十六皇子）、吳襄等纂的一部類書，記前朝故事名言雋句，始編於康熙六十年（1721年），成書於雍正五年（1727年）。其中在「雅樂」之下僅有一句「兜、禁、昧、離，東方持矛，南方歌，西方戚，北方擊金」與此有關。而其註引班固《白虎通》則照原文的「夷、狄」，並無避忌，可能是因為引前朝原書，不涉今朝滿、蒙之故。

《御製律呂正義》後編（1746）改《周禮》的「四夷樂」為「四方樂」

清代乾隆朝修訂的音樂大典《御製律呂正義》後編（以下稱《後編》），合共一百二十八卷，是中國皇朝中首部記述非漢族音樂並將之記譜的官方文獻。《後編》所錄少數民族音樂中，蒙古的「筚吹」與「番部合奏」共九十八首。從各朝《大清會典》及《禮部則例》的記載，所有清宮重要禮儀如皇帝大婚、皇后、皇太后壽誕及除夕、元旦大日子，必奏「蒙古樂」。因為清代皇后及妃嬪九成是蒙古貴族，於滿洲皇室而言，這九十八首「蒙古樂」其實是滿洲音樂文化的重要部分。

沿前明及歷代中國皇朝的體制，清代宮廷的非漢族音樂均屬於「燕樂」，亦即宴饗樂。《後編》把清宮音樂分為祭祀樂、朝會樂、宴饗樂、導迎樂、行幸樂五類。《後編》云：「宴饗樂……《周禮》鼗師掌

教秣樂，鞞鞞氏掌四方之樂，燕則用之，歷代之制，沿替不同，然其昭德象功之意則一也」（卷四十五：二），最後一句與唐玄奘在《大唐西域記》的筆調同出一轍！此應是清代官方文獻對非漢族音樂的首次論述，其時已是入關後一百零二年了，然仍未完全解決其成員的身份問題。

值得注意的是《後編》引《周禮》有關鞞鞞氏的文字是動過手腳的，並非原文的「四夷之樂」（見前引文），而是改用了唐代杜佑《通典》所用之「四方之樂」。清代以前的中國文獻稱滿洲的祖先女真為「東夷」，貶意甚明，故《後編》把《周禮》原文「四夷之樂」改為「四方之樂」，明顯是要避免這個自貶之詞。康熙、雍正、乾隆三朝的《大清會典》之所以每提及宮中「燕樂」最重要之「滿洲舞」與「蒙古樂」均一筆帶過，從未正式論述，或與此有關。

更有趣的是卷四十五在引《周禮》「四方之樂」一段文字後，整卷以至全書從沒清楚列明「四方樂」誰屬。若僅按卷四十五宴饗樂所列次序：中和清樂、慶隆舞、筳吹、番部合奏、高麗國俳、瓦爾喀部樂舞、回部樂技，除了為首的清樂為漢人的音樂外，其餘均為少數民族樂舞。換言之，如此安排，並未剔除滿洲慶隆舞於「四方樂」之外。此可能就是《後編》之後的官方文獻要不斷地改變清宮廷音樂的分類方法及各樂舞所屬的類別的原因。

《皇朝禮器圖式》（1759）的「朝會」與「鹵簿」樂器

允祿主編的《皇朝禮器圖式》（1759）主要處理禮器（包括樂器），直接了當地把樂器分為「朝會」與「鹵簿」兩類，放棄了十三年前同樣是他主編的《後編》中的「四方樂」，相信已意識到問題，故用此簡單

的二分法，避開了以種族為出發點的「四方樂」分類法。卷九「樂器」有鹵簿鼓吹大樂、鹵簿導迎樂、巡幸饒吹樂、祭祀中和韶舞、耕獵禾詞樂、凱旋饒歌樂、燕饗清樂、燕饗慶隆舞、燕饗筚吹樂、燕饗番部合樂、燕饗朝鮮國俳樂、燕饗瓦爾喀部樂舞、燕饗饒歌、回部樂、燕饗用安南國樂、燕饗用緬甸國樂、燕饗用廓爾喀部樂（尼泊爾）。燕饗用最後三部樂：安南、緬甸、廓爾喀部，為《後編》所無，乃新增。可見燕樂的成員是隨著清政權的強大及更多少數民族的內附（收編或平定）而有所增添的。此亦反映了滿清已接受了以己為中心，視所有少數民族為其邊緣——他者的文化定位。

《皇朝文獻通考》（1787）：「他者」對「諸他者」的擺置

滿洲原位於中國的邊緣，本為他者。可他成功問鼎中原後，卻要面對如何處理其他少數民族的政治、文化及音樂定位，從漢人的角度而言，仍然是「他者」擺置「諸他者」。但與前朝非漢族政權有所不同的是，滿州早已視自己為中國的中心，而置漢人及其他少數民族為邊緣。接著《皇朝禮器圖式》面世往後的二三十年，滿清新平定的邊緣少數民族有了長足增長，亦即他者的收編。這亦清楚反映在張廷玉、嵇璜、劉墉等撰，紀昀等校訂的《皇朝文獻通考》（1787）一書中。

晚《皇朝禮器圖式》廿八年的《皇朝文獻通考》分音樂為樂舞、俗部樂、散樂百戲、鼓吹及夷部樂五類（卷一七三至一七七）。這是刻意迴避《後編》的「四方樂」一詞，而實際上把其成員放於「散樂百戲」之下。其卷一百七十七「樂考二十三夷部樂」一開頭便直接引《周禮》「四夷樂」的原文，並不避諱「夷」字。並謂：「先王用之於祭祀燕享，

所以昭大一統之盛也。」以闡明燕樂中「四夷樂」的政治功能，更進一步解釋置各族樂器於宮廷，並陳各部樂舞於筵宴席上的意義：「迄今回部歸誠，獻其各族樂器，列之殿廷，與高麗國俳、瓦爾喀樂並陳於宴享。陳暘所謂『中天下而立，定四海之民服而役之，得其歡心使鼓舞焉，君子之所樂也……』今遵《大清一統志》暨各省全志所載，敬謹採輯，以為夷部樂考，於以見皇朝德威光被中外，一家之盛，豈僅如《周禮》鞀鞀氏之所掌而已哉！」自吹以比周天子德威還大；臣服的諸夷還多。

首兩類樂舞（八佾）舞與俗部樂（朝會、燕樂、丹陛樂、導迎樂）均為漢人音樂。值得注意的是卷一七五的散樂百戲，其中包括隊舞（滿洲）、火戲、冰戲、走馬伎、清樂、蒙古筋吹、番部合奏、高麗國俳、回部，明顯是燕樂，後面四部更應屬《後編》的「四方樂」。而卷一七七的「夷部樂」則全為新成員：西洋樂律、西洋天主堂編籥（風琴）、朝鮮、琉球、準噶爾部、回部、爪哇、淳泥（峇里）、湖南苗、四川苗、兩廣苗、貴州苗。換言之，「夷部樂」全為新歸附或平定的少數民族音樂，取代了舊「四方樂」（實即「四夷樂」）成員的身份。於是蒙古筋吹、番部合奏、高麗國俳、回部便可功成身退，在「散樂百戲」中以新名目示人，洗去舊有「夷」的身份。主要原因在把蒙古—滿洲的近親，抽出「四方樂」之外。值得注意的是，《皇朝禮器圖式》與《皇朝文獻通考》兩本清政府的官書均無提及《後編》的「四方樂」及《周禮》的「四夷樂」，應是刻意迴避。

《皇朝通典》（1787）

《皇朝文獻通考》的編撰者嵇璜和劉墉在同一年（1787）出版的另

一部官書《皇朝通典》，卻與《皇朝文獻通考》對「樂」的處理稍有不同。《皇朝通典》卷六十四云：「我國家文煥功崖巍，作為大樂，無非鉅典所關，自宜按門臚載，以昭盛軌。茲謹遵《律呂正義》後編所列，增祭祀樂、朝會宴饗樂、導迎樂、饒歌鼓吹樂四門。至歌雜歌曲、舞雜舞曲、散樂、雜樂、四方樂則仍其舊目。至各門次序，舊列在樂懸之後。……以見盛朝規制，美備詳明，迴非前書所能髣髴爾！」即分祭祀樂、朝會與燕樂、導迎樂、饒歌鼓吹樂、雜歌曲、雜舞曲、散樂、雜樂、四方樂九類，並自彰規制之盛，其書之清楚詳盡，前書絕不能比擬云云。

第一至四類即傳統漢人音樂。第五類「雜歌曲」包括三十六禾詞、採桑歌、箛吹、番部合奏、文舞、慶隆舞。其把滿洲慶隆舞及蒙古的箛吹與番部合奏（二者均《後編》「四方樂」成員）與漢人的文舞一同擠身於「雜歌曲」之下，頗有不倫，但淡化滿蒙之「四方樂」身份的意圖則顯而易見。

第六類「雜舞曲」包括瓦爾喀部樂舞、五魁舞。瓦爾喀部樂舞亦原為《後編》「四方舞」成員（詳下文）；五魁舞則為滿洲祭神舞蹈，首見於官書。但把野人女真的瓦爾喀部樂舞與滿洲民間祭神的五魁舞放在一起，把正宗女真（滿州）傳統文化歸入「雜舞曲」，稍有不倫。第七類「散樂」包括農宴、獵宴、火戲、冰戲、走馬伎、高麗國俳、回部銅繩伎（後二者《後編》「四方樂」成員）。第八類「雜樂」包括試院、地方儀仗、文武鄉試、上馬、下馬宴、恩榮宴、鷹揚宴、日蝕月蝕等用樂。

再細心看，《皇朝通典》實暗中把《後編》（1746）「四方樂」成員：滿洲慶隆舞、蒙古的箛吹與番部合奏、瓦爾喀部樂舞及高麗國俳、

回部銅繩伎等，刻意分散在雜歌曲、雜舞曲、散樂、雜樂四個類別中，迴避及清洗它們原來「四方樂」的身份，目的是要把其中「夷」的聯繫淡化。

第九類「四方樂」則包括西洋樂律、天主堂編籥（風琴）、朝鮮、琉球、準噶爾部、回部樂（指今新疆喀什噶爾、和闐、阿蘇克的音樂，與《後編》「四方樂」的回部不同）爪哇、淳泥（峇里），湖南、四川、兩廣、雲南及貴州各苗。其內容則與同年成書的《皇朝文獻通考》「夷部樂」大致相同，均為新平定或歸附的少數民族。換言之，此二書的共同編撰者嵇璜和劉墉實把「夷部樂」與「四方樂」等同。但無論如何，把《後編》「四方樂」舊成員剔出並分散於其他各類，然後把成員全部更新，其目的與《皇朝文獻通考》是同樣的，都在申明滿洲舞與蒙古樂不屬「四方樂」或「夷部樂」，不是「夷」！

值得注意的是，《皇朝通典》一改之前官方文獻迴避的態度，重用了《後編》「四方樂」一詞，卻偷天換日，加入新平定的少數民族，把老成員剔出。此二書的年份及編撰者（嵇璜和劉墉）均相同而卻在用詞上有如此巨大區別，可見清政府官員在用「夷部樂」或「四方樂」兩個詞的困惑與不知所措，蓋因二詞對於少數民族取態大相逕庭！

《嘉慶會典》（1818）改「四方樂」為「四裔樂」及交代獲蒙古樂的歷史

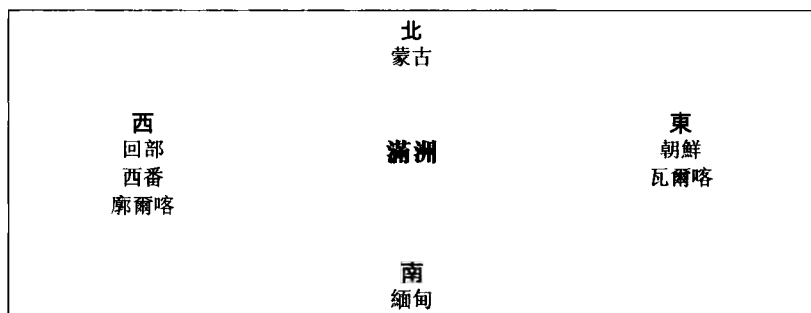
《後編》（1746）把「四夷樂」改為「四方樂」，並收錄了大量非漢族（滿、蒙、回等）音樂，是中國首次用記譜（工尺）方式把漢族以外的音樂納入官方文獻（卷四十五至四十九）。七十二年後，《嘉慶會典》不再提《周禮》有關燕樂的文字，更改《後編》的「四方樂」為「四裔樂」，首次清楚標明其成員：「凡燕樂有舞樂，有四裔樂。¹⁰ 舞樂曰慶

隆舞，曰世德舞，曰得勝舞，文舞曰喜起；武舞曰揚烈。四裔之樂：東曰朝鮮、瓦爾喀；西曰回、番、廓爾喀；北曰蒙古；南曰緬甸」，¹¹並交代蒙古樂來源：「北曰蒙古。太宗文皇帝平定察哈爾獲其樂（1635），列於燕樂，是曰蒙古樂，有筚吹，有番部合奏……」¹²此為清代五朝會典中對「蒙古樂」描述最詳盡的文字。本來1787年的《皇朝文獻通考》與《皇朝通典》已把《後編》的「四方樂」成員抽調到其他樂類去，淡化了蒙古「夷」的身份，但《嘉慶會典》卻把「四方樂」成員重定入「四裔樂」之內，前後矛盾。

清宮廷所奏蒙古樂之樂譜（工尺）先見於《後編》（1746），後詳其出處於《嘉慶會典》（1818），但與其所云之「獲蒙古樂」年份（1635）已相去近二百年了。¹³於此看來，「蒙古樂」被確定成為清宮「燕樂」重要的一部分，大概是乾隆朝修訂《後編》日子，即1746年之前。《嘉慶會典》亦沒有用《周禮》原文「四夷之樂」一詞，而用了「四裔之樂」一詞，淡化了歧視的含意。在列明「四裔樂」之前，特別聲明「凡燕樂有舞樂，有四裔樂」。「舞樂」指滿洲舞，把各滿洲舞樂一一列明，目的是明確指出，滿洲舞不在「四裔樂」之列，旨在彌補《後編》卷四十五予人滿洲慶隆舞或為「四方樂」之一的缺失。¹⁴

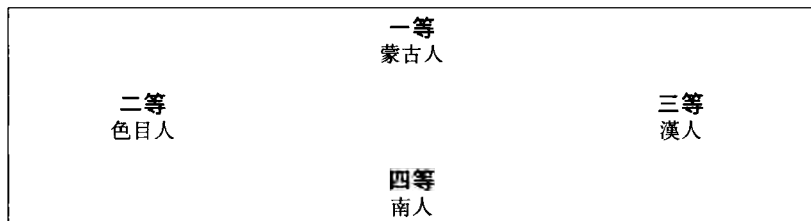
從《周禮》原來的「四夷樂」，到《後編》將之改為「四方樂」，再到《嘉慶會典》改成「四裔樂」，清代「燕樂」已不能沿用前朝四方少數民族（蠻、夷、戎、狄）來朝拜中央天子，具強烈種族歧視的「四夷樂」觀念。在定位上雖明確說明滿洲舞並不是「四裔樂」的成員，但滿洲舞實質上卻成了燕樂之首，在「四裔樂」的方位中，亦無形中成了中心，「四裔樂」遂成了滿洲的邊緣——是兄弟民族的舞樂。見表二：

表二 嘉慶《大清會典》四裔樂



滿洲在漢人的「四夷樂」觀念中，應屬東夷，是中國的邊緣（見表一），但如表二所示，《嘉慶會典》的「四裔樂」成功地把滿洲從邊緣的位置推到中心，在音樂文化認知上，融匯吸收了漢人的中心與邊緣思想，以滿洲取代前朝的漢人政權，誠《周禮》「四夷樂」的佳弟子也！惟仍把滿洲至親蒙古置於「四裔樂」之北，滿清尚有不忍，故清中葉以後在不同的文獻中用盡方法淡化、甚至用新納入之「夷樂」取代之，詳見下文滿洲如何抽身「四裔樂」。然蒙古之方位（北）及地位，或與元朝把人民分為四等的制度有少許呼應，見表三：

表三 元朝的等級制度



從元朝把人民分四等，蒙古置自身為一等看來，「四裔樂」意念或非完全來自「四夷樂」。其實四方樂、四夷樂、四裔樂這幾個詞，

亦明顯地可連繫到歷代少數民族語言的翻譯機關。金代的「四方館」便是一例。明代設「四夷館」及稱「四夷樂」，此二詞到了清代自然不可能沿用，故有「四譯館」的設立，從讀音的角度出發，清政府從「四譯館」獲得「四裔樂」一詞的靈感亦不難想像。

滿洲抽身「四裔樂」

明代文獻一般將女真分為三族：建州女真，海西女真及東海女真。其中東海女真又稱「野人女真」。¹⁵「野人女真」自然是女真的邊緣。諸女真以建州最盛，其酋努爾哈赤（史稱清太祖）於1616年統一諸女真，成立聯盟，史稱「後金」，蓋以十二世紀之金朝（1115-1234）為其先祖。努爾哈赤之子皇太極於1635年統一蒙古各部後稱汗，並改「女真」為「滿洲」，聯合滿、蒙攻明。「瓦爾喀」屬於東海女真，亦即「野人女真」，於1616年努爾哈赤統一諸女真後成為「後金」的成員，1635年「後金」改稱「滿洲」後，亦自然為「滿洲」的一員。值得注意的是在嘉慶《大清會典》的「四裔樂」中，瓦爾喀是被列在朝鮮之後的東方族裔。若睽諸《周禮》的「四夷樂」，即屬「東夷」。清初君主對明代文獻經常把他們建州女真與野人女真混為一談（荅上愚公的《東夷考略》，1621）甚為不滿。而以建州女真為首的滿清政權，接收了漢人的「四夷樂」制度，改之為「四裔樂」，抽身於其外猶不足，更把自己較弱或「未開化」（承漢人的偏見）的同胞瓦爾喀置於「東夷」，以取代自身的歷史地位（見表二）。此實在是貶低較弱之「同胞」以顯一己之「尊貴」與「開化」。¹⁶

《光緒會典》(1899)

十九世紀最後一年成書的清皇朝最後一本會典《光緒會典》有關燕樂的文字基本上與《嘉慶會典》相同。雖無增刪，實際是再一次肯定《嘉慶會典》對「四裔樂」的成員的身份。這與清《皇朝文獻通考》及《皇朝通典》的處理角度大相逕庭，此矛盾在二十世紀初面世的清朝官書《皇朝政典類纂》(1903席裕福編)與《皇朝續文獻通考》(1912劉錦藻編)更明顯。

《皇朝政典類纂》(1903)

到了清末，《皇朝政典類纂》卷三百十三的樂類是佾舞、隊舞、雜舞曲、俗樂女樂、散樂百戲及四裔樂，共六類。佾舞乃漢人雅樂樂舞；隊舞則是滿洲舞，包括慶隆舞、揚烈舞、喜起舞、世德舞及德勝舞。而雜舞曲是蒙古樂曲(筚吹、番部合樂)、朝鮮國排樂、瓦爾喀部樂、回部樂、番子樂、廓爾喀部樂、安南國樂、緬甸國樂，亦即嘉慶《大清會典》「四裔樂」的成員。

散樂百戲包括耕耤筵宴、火戲、冰戲、走馬伎、筚吹、番部合樂、高麗國排及回部樂伎。最後三類與前面雜舞曲有所重疊，均把原「四裔樂」成員抽出，放在雜舞曲與散樂百戲中，顯其歌舞及演戲的娛樂特色，同時淡化其種族分野。

翻新「四裔樂」

《皇朝政典類纂》在四裔樂內文中，不但重引《周禮》「四夷樂」的原文，然絕不提《後編》的「四方樂」，亦把嘉慶《大清會典》清楚列明的「四裔樂」成員全數不錄。所錄者為：西洋樂律、朝鮮、琉球、準

噶爾部、回部、瓜哇、淳泥（峇里）、湖南苗、四川苗、雲南苗、兩廣苗、貴州苗、紅苗、克孟牯羊苗、花苗、東苗、西苗、唃夷、擺夷、黑乾夷，其內容則與《皇朝文獻通考》的「夷部樂」及《皇朝通典》的「四方樂」大致相同，但最後卻云「右四裔樂」，即沿用嘉慶及光緒兩朝《會典》的用詞。少數民族音樂於滿州中央之作用，於此彰彰甚明。

《皇朝續文獻通考》(1912)

二十世紀初，清亡已指日可待，劉錦藻編的《皇朝續文獻通考》始撰於1905，待清亡後（1912）方成書，亦可以算是清文化制度的蓋棺之作。其書有兩卷涉及音樂。卷一九二「樂考一樂器」云：「……就其（《後編》）所闕而未載者，謹依《會典》錄於篇，復分『雅樂』、『眾樂』及『西樂』三門……」，亦中國前所未有的分類方法。《皇朝續文獻通考》納入了廓爾喀部、安南國、緬甸國，說是補了《後編》所闕，其實允祿早在他的《皇朝禮器圖式》（1759）已補了此闕。接著的「西樂」則分管樂隊、弦樂隊、鍵樂隊、擊樂隊，云因「其性質尚武，其樂皆以隊名」，竟有「鍵樂隊與擊樂隊」之目。此乃對西方音樂想當然之句，頗多誤解。擊樂隊今世或漸多，前世紀初鮮聞有擊樂隊。鍵樂隊則更匪夷所思，今世除了朗朗會用一百個鋼琴一起彈奏〈黃河〉協奏曲外，實屬罕聞！然於擊樂隊後，詳列高麗雅樂（非《嘉慶會典》「四裔樂」之「朝鮮國排」）之八音後，以「右四裔樂器」作結。意謂以上之廓爾喀、安南、緬甸、西樂及高麗雅樂均為四裔樂器。仍脫不了《嘉慶會典》「四裔樂」觀念的陰影。

卷一百九十三為雅樂樂器圖。卷一百九十四至五為「眾樂」樂器

圖，混合了滿、蒙、回、漢及緬甸等樂器，把少數民族樂器與漢樂器起同置於「眾樂」之下，放棄了用族裔作分類為原則，民族始見平等。然與卷一百九十二的樂器分類方法不合。

卷二百「雜樂」更重引《周禮》「四夷樂」原文，並云：「《皇朝通考》分俗樂部、夷樂部、散樂百戲，覲縷靡遺，今併之為『雜樂』云。」然後再提慶隆舞，蒙古樂、朝鮮國排樂、瓦爾喀部樂、回部樂、番子樂、廓爾喀樂、安南樂、緬甸國樂、西洋音樂、日本樂律。把老「四裔樂」成員與西洋音樂、日本樂律一起混在「雜樂」之下，與書前「眾樂」觀念再進一步重疊及矛盾，仍跳不出「四裔樂」的觀念，是原地踏步，《周禮》的「四夷樂」陰魂不散！

表四 清初及前代少數民族音樂用語

朝	年份	文獻	編撰人	用詞/類別	涵蓋內容
周		周禮·春官		四夷樂	東蘇 南任 西侏離 北禁
唐		通典	杜佑	四方樂	
		唐六典		十部樂	燕樂 西涼 清商 高麗 天竺 安國 龜茲 康國 疏勒 高昌諸伎
	847-859	樂府雜錄	段安節	胡部	琵琶
金				四方館	翻譯少數民族語言之 機構
明				四夷館	翻譯少數民族語言之 機構
				四夷樂	女真(滿洲)為東夷
清				四譯館 會同館	翻譯少數民族語言之 機構
				理藩院	處理邊疆少數民族事 務之機構
	1609	康熙會典	伊桑 阿登		隊舞(滿州舞) 宴外藩(蒙古)
	1701	淵鑑類函	張英 王士禛 王愔等	四裔樂	前朝四夷樂文獻， 「夷」全改為「裔」
	1721- 1721	子史精華	允祿 吳襄等	四夷	前朝四夷樂文字，無 立項，然夾注中全用 夷字
	1732	雍正會典	允祿等		蒙古樂歌
	1766	乾隆會典	允禔等		

(表中不同字體、字款為編者所加，意在勾出原四方樂/四裔樂成員出現在不同文獻之不同類別內，具體分別請參照內文的討論，下同。)

表五 清中葉少數民族音樂用語及歸類

年份	文獻	編撰人	用詞/類別	涵蓋內容
1746	律呂正義·後編	允祿	四方樂	慶隆舞 笳吹 番部合奏 高麗國俳 瓦爾喀樂舞 回部樂伎
1759	皇朝禮器圖式	允祿	滿簿	鹵簿鼓吹大樂 導迎樂 巡幸鐃吹樂 中和韶舞 耕獵禾詞樂 凱旋鐃歌 清樂 慶隆舞 笳吹 樂番部合樂 朝 鮮國俳樂 瓦爾喀樂舞 回部 樂 安南樂 緬甸樂 廓爾喀樂
1787	皇朝文獻通考	張廷玉 嵇璜 劉墉	散樂百戲 夷部樂	隊舞 火戲 冰戲 走馬伎 清樂 笳吹 番部合奏 高麗國俳 回部 西洋樂律 西洋風琴 朝鮮 琉 球 準噶爾部 回部 爪哇 峇 里 湖南 四川 兩廣 貴州諸苗
1787	皇朝通典	嵇璜 劉墉	雜歌曲	三十六不詞 採桑歌 笳吹 番部合奏 文舞 慶隆舞
			雜舞曲	瓦爾喀樂舞 五魁舞
			散樂	農宴 獵宴 火戲 冰戲 走馬 伎 高麗國俳 回部銅繩伎
			四方樂	西洋樂律 風琴 朝鮮 琉球 準噶爾部 回部樂 爪哇 峇 里 湖南 四川 兩廣 雲南 貴州 諸苗
1818	嘉慶會典	托津等	舞樂 四裔樂	慶隆舞：世德 得勝 喜起 揚 烈 東：朝鮮、瓦爾喀 南：緬甸 西：回、番、廓爾喀 北：蒙古

歌舞

女真/滿洲的重要文化感情表達，連帶其他少數歌舞地位的提高

「四夷樂」的歷史、政治、文化的角度討論完畢，現聚焦滿洲歌舞之文化意義。在習俗與現實文化中，滿洲人之重視歌舞，遠高於漢人是鐵一般的事實，這可追溯到其女真先祖金世宗（1161-1190）的歷史。《金史》卷三十九有兩段關於金世宗重視女真歌舞，並親自為子弟開腔的記載：

一.「大定十三年 [1174] 四月乙亥，上御睿思殿，命歌女直（真）詞。顧謂皇太子曰：朕思先朝所行之事，未嘗暫忘，故時聽此詞，亦欲令汝輩知女直醇質之風，至於文字語言，或不通曉是忘本也。」

二.「十五年 [1186] 四月幸上京，宴宗室於皇武殿……于時宗室婦女起舞，進酒畢，群臣故老起舞。上曰：吾來故鄉數月矣，今迴期已近，未嘗有一人歌本曲者。汝曹來前，吾為汝歌。乃命宗室子敘坐殿下者皆上殿，面聽上歌。曲道祖宗創業艱難及所以繼。上既自歌，至慨想祖宗音容如覩之語，悲感不復能成聲。歌畢，泣下數行。右丞相元忠既群臣宗戚捧觴上壽，皆稱萬歲。於是諸老人更歌本曲，如私家相會，暢然歡洽。上復續調歌曲，留坐一更，極歡而罷。」女真（即後之滿洲）民族之於歌舞，不獨宗室、婦女、故老，連皇帝亦然。

高麗人申忠一（1554-1622）在他著名的《建州紀程圖記》中亦記述了在一歡宴高麗使節席上，清太祖努爾哈赤酒過數旬，興至而彈琵琶，並舞動身軀，可見女真/滿洲人之愛歌舞。¹⁷在《欽定滿洲源流考》中，對其族人向以擅舞見稱，有宴饗必以舞助興之民族性格與風俗，更有清晰的論述。¹⁸

康熙親舞為皇太后賀七十大壽

作為文化習俗，舞蹈實滿洲人感情之重要表達。滿洲舞雖不在「四裔樂」之列，卻為燕樂的重要部分。金世宗為父老子弟歌女真曲，六個世紀後，他的後代康熙皇帝亦親為其母后七十大壽跳滿洲舞，可謂繼承其老祖宗的民族傳統，有著同樣的女真舞蹈細胞，《聖祖實錄》：「四十九年 [1710] 上詣皇太后宮問安。先是諭禮部：莽式舞者，乃滿洲筵宴大禮，隆重歡慶之盛典。向來皆王大臣行之。今歲皇太后七旬大慶，朕亦五十有七，欲親舞稱觴。是日，於皇太后宮進宴，皇太后升座，樂作，上近前起舞進爵」。¹⁹ 連皇帝亦親自跳自己的民族舞為母后祝壽，可見舞蹈在滿洲文化中之普遍及重要。由於滿洲自身的特殊地位，其在政策及在運作上，間接提升了少數民族樂在宮廷的地位。²⁰ 清代宮廷的滿洲舞並非由一般樂工或樂伎擔任，而是由王大臣、滿族貴族子弟演出的。由於最高統治階層的直接參與，清代燕樂的地位特別高，前朝之「四夷樂」絕不能與之相比。而蒙古樂與滿洲舞往往先後演出，因為滿洲皇室成員，特別是后妃，大部分為蒙古貴族，故蒙古樂亦為其文化重要的部分。

自乾隆中葉，滿文在蒙古滿洲等貴族中的應用已明顯地衰落，乾隆與嘉慶二帝於此對滿洲子弟曾罵過多次。所以乾隆、嘉慶二帝甚為著緊加強滿洲文化傳統（國語騎射），滿洲舞與蒙古樂在清宮「燕樂」中，除了宴饗以外，還有對滿、蒙兩族加強歷史及文化認知的作用。

從以上清宮「燕樂」的討論，可看到滿洲作為統治者如何將自己在大多數漢人的文化環境中定位。清自1644年入主中原以來，歷代君主均要面對如何承傳滿洲固有文化的問題。除了推行大量出版，把遼、金、元及女真（滿洲祖先）的歷史文化納入中國經籍外，「蒙古

樂」與「滿洲舞」在清宮內外的定期演出，亦是延續其文化及歷史記憶的體現。²¹

「四夷樂」的現代迴響

音樂舞蹈史詩《東方紅》的「雅樂」與「燕樂」性質

要襯托出大中華的文明與強盛，作為「他者」的少數民族，在中國大型慶典中，一直有其不變的角色，即扮演歸順大國的「野外之民」。今雖皇朝不再，但從中國音樂史的角度而言，國人體內流了幾千年「四夷樂」的血液；在集體文化歷史記憶中唐代「十部樂」樂舞的光輝盛況仍潛藏不減。中國共產黨1949年得天下，1964年成功發射人造衛星，同時毛澤東被擺上神壇，成為至高無上的領袖。周恩來總理於是一手導演了音樂舞蹈史詩《東方紅》，以歌、舞、樂與朗誦的形式把中國共產黨的歷史展演於北京人民大會堂的舞台上。此音樂舞蹈史詩《東方紅》在中國音樂史上而言，既為共產黨政權的「雅樂」，亦為其「燕樂」。²²

這場中華人民共和國建國十五年後最大型的文藝演出最少有兩點與歷史上的「四夷樂」與「十部樂」緊緊相扣。其一為開幕時的中西混合大樂隊伴奏三千人的合唱團唱出大型混聲歌舞——主題曲〈東方紅〉。從觀眾席望過去，中國民族樂團置於舞台下右方；西方管弦樂團在左，合唱團在舞台兩側，排成向陽花的舞蹈員在台中央。中西兩大樂團，一左一右，是敦煌莫高窟著名壁畫「東方藥師淨土變」的放大版。如此排場及聲勢，超前了張藝謀導演的「零八奧運」開幕禮半個世紀。在觀念上與體制上，這種中西國際大溶和，已超越了盛唐「十部

樂」西域諸部樂，但卻與之血脈相連。其首五場用歌舞重現了共產黨通過抗日戰爭及反蔣得天下的歷史，這當然是二十世紀的「雅樂」。

其二，第六場「中國人民站起來」的勝利慶祝，接著〈國歌〉、〈偉大的節日〉、〈沒有共產黨就沒有新中國〉三首歌曲後的是蒙古〈贊歌〉，由胡松華用漢語唱，並有蒙古舞作背景。繼之者為維吾爾的〈新疆舞〉，其舞蹈具有唐代西域胡人「胡旋舞」的聯想。接著的西藏歌曲〈毛主席！祝您萬壽無疆！〉，由藏族名歌手才旦卓瑪先用藏語、後用普通話演唱，西藏舞的長袖舞為背景。接著是廣西僮族的〈孔雀舞〉，用了傣族、景頗族亦用的象腳鼓。接著是海南黎族舞、延邊朝鮮族的仗鼓舞及貴州苗族的蘆笙舞。解放版〈四夷樂〉於此甚明！

〈四夷樂〉的二十世紀再現與迴響並不止於1964年音樂舞蹈史詩《東方紅》，1997年香港回歸慶典中，亦少不了身穿少數民族服飾的小朋友在台上出現的場面，不過均由非少數民族的小孩扮演。²³ 這與2008年奧運開幕禮中，在林妙可甜美的形像，與〈歌唱祖國〉聲帶中減慢了速度的柔和聲線「對嘴」，意圖洗去解放初革命鬥爭的聯想，由穿上各少數民族服裝的兒童共同把國旗可愛地送到解放軍叔叔手上升國旗一幕，實異曲同工。

每年國慶的宣傳畫中各族人民手牽手，以及人大會議少數民族代表身穿本民族服裝赴京與會，便顯得越來越「新聞花絮」了。每次看到這類新聞圖片，橫字標題「兄弟民族心連心，各族和諧共繁榮」等標語口號，就越覺其與歷史文化現實有反差。另外，每年中央電視台直播的春節晚會（國內簡稱「春晚」）必有少數民族以民族服盛裝演出，以顯民族和諧，亦跳不出「四方樂」的窠臼。這並非戴著有色眼鏡看事物，而是歷史角度。從歷史觀念及近世中國慶典中「四夷樂」的迴響，

再回頭看歷史上「胡琴」這件「他者」樂器在中國安家落戶所經歷的種種際遇，可更具體地細味國人如何面對及處理這件「他者」音樂文化。未談「胡琴」，先談中國的琵琶與琴在稱謂上經歷的巨大變遷。

「他者樂器」對中國「琴」所產生的變遷 漢琵琶

「琵琶」一詞見於漢代許慎《說文解字》。²⁴《宋書·樂志一》引傅玄《琵琶賦》：「漢遣烏孫公主嫁昆彌，念其行路思慕，故使工人裁箏、筑，為馬上之樂。欲從方俗，故名曰琵琶。」可知是為烏孫公主而設計發明的。值得注意的是，琴在中國樂器中的地位是至高無上的，在漢文中用琴部首者，僅得琴、瑟、琵琶四字，卻是三件樂器：琴、瑟及琵琶。漢琵琶具月形共鳴箱、直項、四絃、十二品。能夠用得上此尊貴部首，可見國人對其重視。此中國自己的琵琶，又稱秦琵琶。今日的長柄月琴與秦琴，應為其遺制。

「漢琵琶」被「胡琵琶」佔名而改名

「胡琴」一詞於宋元以前，專指自西域傳入中原的撥絃樂器(plucked lutes)，當時亦稱之為「胡琵琶」，如曲項梨形琵琶、直項五絃、及無品柱的忽雷等。到了唐代，由於曲項梨形琵琶盛極一時，流行到取代了中國原來的琵琶，後來更索性去了「胡琵琶」前綴的「胡」字，乾脆稱之為「琵琶」，一直至今。在今日漢語裏，「琵琶」一詞是指魏晉入中原的曲項胡琵琶。從「胡琵琶」正名為「琵琶」的「胡琴」，終完成了入籍中國的過程。換言之，「胡琴」佔了「漢琵琶」的位置與稱號。國人不單放棄了直項、長柄、月形的琵琶，更脫其琵琶籍，

棄之如糟糠；為了避免與新寵「胡琵琶」混淆，更把舊愛「琵琶」改名為阮咸或月琴。²⁵ 這是唐以來發生的事。在二十世紀，另一宗樂器因外來新寵（他者）而改名的事更發人深省。

琴因「鋼琴」而改名「古琴」

「琴」乃士人習以修身之樂器，在中國古代樂器中地位崇高。十九世紀末，二十世紀初進入中國的鋼琴（piano），若以魏晉或隋唐之觀念視之，可謂中國今日最流行的「胡琴」。但今日國人若說「彈琴」，多指鋼琴，指中國「琴」者鮮。與漢琵琶最終要脫籍一樣，中國之琴早已改名為「古琴」，而把「琴」此尊貴稱謂讓予後來居上之「他者」：鋼琴。從隋唐的琵琶到二十世紀的琴，盡見國人對自身及他者樂器的取態。

弓弦胡琴：後來的他者

自宋元至今，「胡琴」一詞不再指曲項梨形胡琵琶等撥絃樂器，而轉指「奚琴」及較後的二胡、京胡等弓弦類樂器。可以說，「弓弦胡琴」進入中原較「撥絃胡琴」晚，但其發展至今蓬勃，在其眾多面相如二胡、高胡、中胡、板胡、椰胡及京胡等形態下，遍及全國，廣佈各地方戲曲及器樂合奏傳統，其深入民間比「胡琵琶」實過之而無不及。然在名稱上及在文化觀念上，仍未能擺脫「胡」—他者的身份。說這些樂器是中國「胡琴」，亦即是外來的樂器，其華化的程度未及「胡琵琶」之深。胡琵琶在曲目上曾靠攏「琴」的音樂語言及風格，其文板曲與「琴曲」的關係呼之欲出，此雅化的舉措相信與彈琴的文人有關。在清至民初有琵琶譜傳世者如華子同、秋蘋昆仲，李芳園，

鞠士林，沈浩初，沈肇州，王露及劉天華等，莫不彈琴。這方面「弓弦胡琴」如二胡、京胡、板胡等名家相信是未能與之相比的，曲目的發展亦比琵琶晚，故至今仍是「胡琴」。也許「弓弦胡琴」的吸引力亦在於其他者的想像，今日曲目中充斥著西洋的〈霍拉舞曲〉，及〈流浪者之歌〉等作品。其實這些想像中的「國際化」，如羅馬尼亞或吉卜賽的異域風情 (exotic)，一直以來被德、奧主流音樂邊緣化，視之為西方的「他者」。

中國向以胡/洋為師

在今天的中國，「胡琴」泛指拉弦樂器。在大中國、大一統的論述下，自然包括各少數民族的弓弦樂器如蒙古的馬頭琴、新疆的艾捷克，二十世紀發明的革胡、大胡、中胡，均為「中國」的胡琴。而華化了的各種「胡」：二胡、高胡、中胡、板胡、椰胡及京胡，亦是「胡琴」。唐代著名的安祿山以「安史之亂」為人所識，史稱之為「營州雜胡」，貶意甚明。這說明在音樂及樂器的取捨上，國人對各種「他者胡琴」的接受程度遠遠高於語言上的遣詞用字。胡飲酒、胡姬、胡床或有異域風情、浪漫不羈的聯想；胡椒、胡麻、胡蘿蔔則具刺激可口之意味，尚未至於負面。但胡來、胡說、胡扯、胡混、胡天胡帝及胡思亂想等用語，仍反映出國人對外來文化根深柢固的偏見與排斥。

在音樂上，中國向以胡為師，歷代不竭。隋文帝之寵臣鄭譯向蘇祇婆問樂，以蘇帶來的龜茲琵琶 (胡琵琶) 上的樂律正中國的七音，即史音樂史上之「開皇樂議」(長孫無忌，《隋書·音樂志》卷十四志九：三十二)。隋唐宮廷燕樂，其七部伎、九部伎及十部樂，胡樂佔其十之八九。清代康熙帝更著其皇子向天主教傳教士徐日昇

(Thomas Pereira) 學習西洋樂理，²⁶並以西方樂律精妙，中國古樂失傳為藉口，冀用之代，遂成《律呂正義》續編(1714)。²⁷民初，蕭友梅把德國音樂學院 *Musik Hochschule* 的模式帶入上海音樂專科學校(今上海音樂學院)，亦以洋為師，以致今日音樂學院訓練出來的專業二胡手及琵琶手(均胡琴手)多以演奏協奏曲式的音樂及西式大型樂團的音樂為目標，「胡琴」今日已不再是依附戲曲的伴奏樂器。

「胡琴」的今古想像

漢明帝時代著名的昭君出塞故事在今日常見於國畫中，王昭君所抱者為曲項梨形，形似現代琵琶的「胡琴」。這種「胡琵琶」，按史料應到魏晉方傳入中原。漢王昭君時的中國琵琶應為直項月形，近似今日稱為「阮咸」的樂器。這種以今日所知所見去想像古代樂器的美麗誤會，非止於「撥絃胡琴」(各種琵琶)。今日中國電影「十面埋伏」(章子怡主演，張藝謀導演，2004)述唐武宗大中十三年(公元859年，晚唐)教坊樂舞的場面，用琴背美麗雕花的五絃(直項梨形琵琶)在時代上是無問題的，但奏者直抱五絃卻是現代持琴的方法。稍微翻一翻敦煌壁畫圖，不難知道自魏晉至唐宋的四絃、五絃琵琶均是橫抱或斜抱演奏的。導演當然有權選擇約自清代開始至今的直抱琵琶姿勢，不過要說服觀眾這是晚唐的故事則要把隋唐以來有琵琶及五絃的古畫及敦煌壁畫毀滅才行。

更令人大開眼界及耳軌的是，該電影在眾多「五絃」的畫面中，竟有一拉奏弓弦胡琴的樂伎，在聲帶中是主奏樂器，但在畫面中則輕輕帶過，刻意迴避，或因明知唐代中弓弦胡琴仍未見於中土。把宋、元兩代方現身中原大地的「弓弦胡琴」混在直抱的唐代五絃中，

亦可說是頗具歷史創見的胡琴大兜亂，胡混！²⁸

二十世紀文學的「胡琴」意象

「西樂」一詞大約自清末以來便取代了中國音樂史上「胡樂」的觀念。「胡樂」本有貶意，亦一直受捍衛主流者所排斥。然今日「西樂」一詞不但並無貶意，反而有更受重視的含意。出身於十里洋場上海的張愛玲卻對「胡琴」情有獨鍾。她的《傾城之戀》一開首便「胡琴咿咿啞啞拉著，在萬盞燈的夜晚，拉過來又拉過去，說不盡的蒼涼的故事——不問也罷！……胡琴上的故事是應當由光豔的伶人來搬演的……然而這裏只有白四爺單身坐在黑沉沉的破陽台上，拉著於琴。」²⁹小說的開頭以胡琴的聲音作開幕的場景音樂，結局亦以「胡琴咿咿啞啞拉著——不問也罷！」收場。³⁰洋派的張愛玲竟在其名著中以胡琴作其首尾呼應的結構標記，中國化了的胡琴真箇是受寵若驚。誠然，彈鋼琴的張愛玲對中國胡琴感性的聆聽及解讀是頗到位的，她對傳統戲曲的眷戀亦毫無掩飾。故事雖成就於香港的「傾城」，但她小說首尾的胡琴聲卻始自上海，亦終於上海，與香港無關。據張愛玲在《傾城之戀》的再版自序中透露，她喜歡看的是蹦蹦戲。³¹按今日中國戲曲的認識，「蹦蹦戲」即流行於河北的「評劇」，所以她筆下的「胡琴」應是板胡。

在香港寫胡琴的，當然要數金庸，其武俠小說《笑傲江湖》中莫大的寒酸落魄，強調其卑微俗氣，琴音沙啞不純，切合舊中國一般人對胡琴的社會文化聯想，旨在襯托出書中任盈盈彈琴之雅。³²小說雖成書於香港，卻寫古代的中國，仍與香港扯不上關係。

直到本港作家鍾曉陽的《二段琴》：「胡琴聲響起來了，工廠大

厦，都不怎樣高，他聽得清清楚楚，望望樓頂，看不到人。風淒淒，月高高，胡琴聲騎着風幽幽惻惻地傳來。他忽然眼淚叭拉叭拉地流，原來他操奏的，就是這種嗚咽似的琴聲，絕頂哀涼。他一直為這人世哭着，哭着，離離合合，恩恩怨怨，唯有他一人最傷心。」³³寫小市民莫非的琴(情)事，場景是六七十年代香港的業餘國樂社、工廠大廈，雜亂的街道，琴行教琴(華瑞似是粵華行，其時凱聲、八音尚未立業)，為最具香港特色的胡琴故事。小說中的「胡琴」當是「二胡」，鍾曉陽刻意用「胡琴」一詞，有模糊視野之嫌。莫非故意用北方(京劇)的叫法去淡化當年的一段「琴」？小說中提及的文武場(京劇伴奏的弦索與鑼鼓)是戲曲的叫法，與莫非拉的〈江河水〉、〈牧羊姑娘〉、〈病中吟〉與〈二泉映月〉風馬牛不相及。學吹笛子的鍾曉陽為《二段琴》研究二胡，深入到旁及京胡(胡琴)，實可當民族音樂學者了！莫非……文學家的想像力及文學手法，又進一步豐富了胡琴的稱謂。作家用胡琴的音色成功地烘托出莫非的不幸與無奈身世(父棄、母亡、愛絕、子夭)。而奏二胡及以教二胡為生的莫非，在六七十年代的殖民地香港，自然是被主流社會邊緣化的音樂「他者」。

擺脫舊中國對「胡琴」的既定聯想及文化偏見

1949年後，隨著各地音樂學院的成立，二胡演奏的訓練及技法的發展日趨專業，曲目的編創亦開始多元化，題材亦不再限於文學家一面倒刻劃的哀怨落寞，新中國強調的工農兵美學：革命、歡快及開朗的一面亦在二胡曲目中突顯。今日專業演奏家經常演奏的，不乏〈賽馬〉、〈翻身歌〉、〈河南小曲〉、〈秦腔主題隨想曲〉、〈三門峽暢想曲〉、〈紅梅隨想曲〉、〈長城隨想〉及〈洪湖人民的心願〉等具新中

國特色的曲目。近年進一步的發展是把西方小提琴的曲目移植到二胡上，滿足了中國二胡與西方小提琴已平起平坐的心理。於是〈流浪者之歌〉、〈霍拉舞曲〉、〈卡門〉等炫技小提琴曲在二胡音樂會上已是常客。反正二者都是「胡琴」。

用漢族以外的中國少數民族音調編寫成的二胡曲亦屢見不鮮。新疆維吾爾族的木卡姆（如〈天山風情〉）、蒙古的長調（如中胡的〈草原上〉、二胡的〈牧人樂〉）及西藏的旋律（如〈金珠馬米贊〉、齊奏〈農奴的新生〉）早見於弓弦胡琴曲目。而其編曲手法與〈霍拉舞曲〉等東歐、中歐民間舞曲沒有兩樣，尤其快板，伴奏多變成了用中國樂器的Lakatos式樂隊。這是把少數民族的音樂本質化，思維與〈新疆之春〉、〈陽光照耀在塔什庫爾干〉、〈天山之春〉（琵琶）及〈帕米爾的春天〉（笛子）同出一轍。儘管這些曲目是演奏者獲得掌聲的萬靈丹，但把少數民族的音樂套上自己想像中的「現代化」及「洋化」模式，更突顯對少數民族文化想當然地理解與強加的想像。雖然在音樂風格上這些中亞民族的音樂相對地較漢族音樂接近西方，但其音階、音律、調式、音樂風格及演奏技巧與西方音樂明顯有別，一片好心編創出來的「中國少數民族風格」音樂，又是另一種「他者」的想像。

過去一個多世紀中國「弓弦胡琴」的變化，演奏技法及樂器製作上的進步是顯而易見及不容否定的。魏晉、隋唐、宋元傳入中土的各種胡琴，由於長期因交通不便而隔絕其母體音樂文化，在中國生根落戶，本地化後發展出多套具中國地方特色的曲目及技法，此亦因前朝的政治或軍事無論如何績弱，但仍有足夠的文化自信，既來中國則中國之，不斷漢化或華化當時的胡琴。今日交通發達，網上資訊無阻隔，總不能擁抱著十九世紀西方功能和聲的大小調音階及

分解和弦，或今日不再新的三十年代後歐美「新音樂語言」，對洋人說這就是中國胡琴的「新音樂」。同樣，在今日的文化信心下，要把鋼琴、小提琴說成是「中國的胡琴」亦不過是胡思亂想。在二十一世紀全球化的壓力下，市場及商品日漸一體化已成事實。一直被目為他者的「胡琴」，經過近十個世紀的漢化或華化，才建立起其某程度的「中國」身份，並洗脫了本身原來的中亞音樂文化連繫。中國上世紀至今長期向西方學習，而這「中國的胡琴」卻又諷刺地在「國際化」、「現代化」及「全球化」的壓力下不斷被洋化，免不了要放棄才積累起來的中國音樂語言與特色，以其仍然是他者的身份，經歷了朝三暮四的折騰，撐下去會是怎麼樣的光景？

結論

從「四夷樂」的歷史演化與古今迴響，到滿洲的他者與中央身份困惑，滿洲舞在其族人及歷史上的文化意義，及各種「胡琴」在中國古代與現代的接受歷史，本文力圖把這些表面互不相干的現象連繫到邊緣與中心的論述去。當然這種關係是相對及互動的，滿洲從「四夷樂」到「四裔樂」的升遷，「四裔樂」成員的多次更新，便是這種互動的上佳例子。

香港地處中國邊緣，是大中國文化及政治上的「他者」，對中央的政策自然毫無置喙的餘地。就是香港的「中國音樂」，亦會被視為「混雜、扭曲、誇張」的中國變體。³⁵可香港文化仍有某些軟性的吸引力，例如自五十到七十年代香港曾是國、粵、及其他中國方言電影產量最大的城市。換言之，我們曾有過與國內不一樣的「中國論

述」。八九十年代香港的粵語流行曲自然是獨領風騷，連歌藝與國語發音咬字均遜國內的香港歌手，亦風行全國一時。可能就是那丁點的異域、洋化及殖民地氣息，「扭曲了」但同時保存了可能比大陸「更傳統」的習俗，帶給國內消費者一點「他者」及「異域」的想像，使香港的文化仍有某些吸引力與生命力。

2004年8月為香港電台電視部到內蒙錫林浩特拍攝了一套蒙古音樂文化的紀錄片。兩星期的行程中，在商場、食肆、往草原的麵包車上、火車站，鋪天蓋地的是香港流行曲，國粵語均有。播放的是當地人，非香港的員工。在該紀錄片中，我是這樣作結的：「作為少數民族，蒙古在大中國內必須保持自己的語言、音樂文化與習俗。最好的例子是滿洲。滿洲自入關以後一直漢化，到了1911年清亡，他們基本上與漢人沒有太大的分別，其音樂、語言及文化已與漢人一體化。而蒙古在元朝滅亡，被明朝打回漠北之後，仍然能夠保存其語言到今天，所以其獨特的文化得以延續，這是十分重要的。若今天的蒙古歌曲是用漢語來演唱的話，那就沒有了特色。」³⁶

當香港仍在消費蒙古歌手騰格爾的草原異域風情與浪漫的當兒，內蒙同時亦在消費香港的「邊緣文化」。兩地雖遠，其實角色可謂彼此彼此。香港並不是少數民族，但其文化的邊緣性，實在與中國的少數民族相去不遠。在今日中國「大國崛起」的大環境下，電影與流行歌曲的製作者均著眼於國內的市場，這在近年香港電影所產生變化便可知其大概。香港與中國亦不完全是邊緣與中心的關係。當然，四九至九七的一段日子是罕有的歷史際遇，我們亦永不知道歷史將會給香港甚麼驚喜或痛苦。但老是抱著九七前後所想像與重構的「香港文化」亦不見得是條生路。蒙古與滿洲帶給我們最直接的

啟示是語言。若粵劇、粵語流行曲、粵語電影能延續下去，香港仍會是一個有自己文化特色的特區。我們應先反思自己對中國及香港的認識，然後再思量兩者之間的差異，充份利用並發揮作為中國文化邊緣的空間，或許出路仍有一線曙光！

-
- 1 見黃泉鋒，〈聆聽音樂中國〉，黃泉鋒編，《中國音樂導想》（香港：商務印書館，2009），頁vii。
 - 2 可參考Chuen-Fung Wong, “The Value of Missing Tunes: Scholarship on Uyghur Minority Music in Northwest China”, *Fontes Artis Musicae*, Vol. 56, No.3 (2009): 241–253.
 - 3 由於材料浩如煙海，余過去於清代滿蒙音樂研究主要以清初至清中葉為限，今已推至清中葉至清亡後，並翻遍《十通》及各前朝有關文獻。
 - 4 見《周禮·春官》（北京：中華書局，1927），卷二十四，頁8。
 - 5 本文所引之古文，均由本人斷句。
 - 6 劉再生，《中國古代音樂史簡述》（北京：人民音樂出版社，2006），頁274–284。
 - 7 對於他者（少數民族）文化的無知與不尊重，國人於今未變。我們的國際級鋼琴家郎朗（滿州人）在他德國出版的DVD訪問中，把鋼琴與管子合奏的〈龜茲舞曲〉理所當然地翻譯成〈烏龜之舞〉（Dance of the Turtle，見其 *Dragon Songs* [CD]，Deutsche Grammophon, Hamburg, 2006），面不改容，何其勇哉！
 - 8 參考脫脫等著，楊家駱主編，《新校本遼史附遼史源流考》（台北：台灣鼎文書局，1975）。
 - 9 余少華，〈蒙古樂與滿洲舞在清代的政治與文化功能〉，《滿學研究》第六輯（北京：民族出版社，2000），頁420–432。
 - 10 此非首創，乃借鑑康熙朝《淵鑑類函》的用語。
 - 11 見托津等，《嘉慶朝欽定大清會典》影印版（台北：台灣文海出版社，1992），卷三十四，頁5。

- 12 同上，頁6。
- 13 此故事與清太宗獲元代玉璽是連在一起的，太宗得此，象徵天命所歸，方祭天稱汗，改元崇德始率滿蒙各部攻明。與劉邦為赤帝之子，斬白蛇起義之說（見《漢書·高帝紀》卷一上）相近，姑且聽之。
- 14 「舞樂」乃「樂舞」一詞之倒裝，一直在中國禮樂的文獻中指祭孔的八佾舞。
- 15 楊一葵，《裔乘》（台北：台聯國風出版社，1969），卷六，頁6。
- 16 見 Yu Siu-Wah, "The Meaning and Cultural Functions of Non-Chinese Musics in the Eighteenth-Century Manchu Court", PhD diss. (Cambridge: Harvard University, 1996), pp. 115–116.
- 17 申忠 勳，〈建州紀程圖記〉，潘潔、孫方明、李鴻彬編，《清入關前史料選輯》第二輯（北京：人民文學出版社，1989），頁437。
- 18 參考阿桂、于敏中等，《欽定滿洲源流考》（台北：台灣文海出版社，1967）。
- 19 「莽式」乃滿語舞蹈 maksin 的音譯。
- 20 Yu Siu-Wah, "The Meaning and Cultural Functions of Non-Chinese Musics in the Eighteenth-Century Manchu Court", p. 127.
- 21 Yu, Siu-Wah, "The Meaning and Cultural Functions of Non-Chinese Musics in the Eighteenth-Century Manchu Court"; "The Institutionalization of Manchu Dance as Ritual Music in the 18th Century Manchu Court", The Second International Council for Asian Music (Seoul: The National Center for Korean Traditional Performing Arts, 1997), pp. 255–299; 余少華，〈蒙古樂與滿洲舞在清代的政治與文化功能〉，頁420–432。
- 22 參考余少華，《樂在顛錯中：香港雅俗音樂文化》（香港：牛津大學出版社，2001），頁53–55。
- 23 有關1997年香港慶祝回歸的演藝節目中的文化歷史解讀，可參考余少華，《樂在顛錯中：香港雅俗音樂文化》，頁1–43；及 Yu Siu-wah, "Two Practices Confused in One Composition: Tan Dun's Symphony 1997: Heaven, Earth, Man", in *Locating East Asia in Western Art Music*, edited by Frederick Lau and Yoyoi U. Everett (Middletown: Wesleyan University Press, 2004), pp. 57–71; Yu Siu-wah, "The Cultural Negotiation in the Rituals of the 1997 Hong Kong

- Reunion with China”, in *Asian Ritual Systems Syncretisms And Ruptures*, edited by Pamela J. Stewart and Andrew Strathern (Durham: Carolina Academic, 2007), pp. 113–128.
- 24 《說文解字》(北京：中華書局，1972)，頁267。
- 25 詳見余少華，〈樂猶如此〉(*Such Are the Fading Sounds*，香港：國際演藝評論家協會[香港分會]，2005)，頁23–48。
- 26 見Yu Siu-Wah, “The Meaning and Cultural Functions of Non-Chinese Musics in the Eighteenth-Century Manchu Court”, pp. 48–50; 以及余少華，〈康熙帝對其皇子的音樂教育及其影響〉，劉靖之、李明主編，《中國傳統音樂教育研討會論文集》(香港：香港大學亞洲研究中心及香港民族音樂學會，1999)，頁125–143。
- 27 參考Chiu Wai Yee Lulu, “The Function of Western Music in the Eighteenth-Century Chinese Court”, PhD diss. (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2007).
- 28 詳見Yu Siu-wah, “Forging a Cultural Heritage in Chinese Movies: Significations and Self-imposed Distancing from Chinese Culture in a Globalized Industry”, in *East Asian Cinemas: From China, Taiwan, Hong Kong to Japan and South Korea*, edited by Yau Shuk-ting, Kinnia (New York: Palgrave Macmillan, 2011), pp. 27–52.
- 29 張愛玲，〈傾城之戀〉，《傾城之戀》(香港：皇冠出版社，2005年初版十五印)，頁187。
- 30 同上，頁231。
- 31 同上，頁6–8。
- 32 金庸，《笑傲江湖》，(香港：明河出版社修訂版，1996十七版)，頁272–276。
- 33 鍾曉陽，〈二段琴〉，《流年》(台北：洪範書店2001年十六印)，頁133。
- 34 二胡在二十世紀所經歷的改變，主要為配合現代西式交響化的中國樂團，有關其文化政治功能，詳見Yu Siu-Wah, “From National Music to Pan-Chinese Music: The Modern Chinese Orchestra and its Surviving Contexts”, *Music and Culture* 24, (2011): 207–245; 及余少華，《樂在顛錯中：香港雅

俗音樂文化》，頁63-95。

35 參考余少華，《樂猶如此》。

36 《民間樂土：草原的呼喚》（香港：香港電台，2004）。

文盲、群眾與世界

三十年代中國的拉丁化運動

黃芷敏

《中國拉丁化的字母》1930年於蘇聯出版。這是中國共產黨員瞿秋白和蘇聯語言學家郭質生合作寫成的一套拼音文字方案，其中包括28個字母和幾條簡單的規則。¹這套拉丁化的方案旋即在三十年代被介紹到中國，並由當時的左翼知識分子發展為以掃盲識字為目標的群眾運動。拉運者爭取消滅方塊漢字，以拉丁字母為漢語主要方言，創制拼音文字，將它們組織成既有劃一規範又反映相當地域差異的區域方言文字，藉以克服土話雜蕪造成的國民溝通問題以及漢字繁難帶來的文化問題。對他們來說，這些文字符號可以直接表現口頭語音的變化，又有共同的拼音標準，所以新形成的區域方言文字最終可以統合成精煉的現代中國語文，不致變成完全各不相關的獨立的語言。這場文字改革運動最早產生的是在蘇聯製定的北方話拉丁化方案，最初是為流放到蘇聯境內的中國回族人和東北人的識字需要而設。拉

丁化運動傳入中國以後，其推動者陸續為主要的方言，如上海話、廣東話、廈門話和潮汕話等，製定拉丁化方案。²

蘇聯二十年代的拉丁化運動把沿用阿拉伯字母或西里爾字母的語言改以拉丁字母書寫，打擊在中亞地區長期以宗教形式操控語言工具、獨攬知識文化大權的菁英分子。被視為理性、簡易和國際化的拉丁字母也被用來為沒有文字的非俄羅斯族群製造官方承認的民族（書面）語言。在蘇聯境內的中國回族人和東北人，口裏說着北方話，沒有自己的文字，處於文盲狀態。因此他們跟當地其他少數族群一樣，被視為文化水平落後，只有在當時社會主義主導的聯邦制度下建立民族身份，才可以得到政治啟蒙並進一步參與到反帝國主義和反資本主義的國際革命中去。蘇聯的拉丁化運動包含着民族解放和國際革命兩方面的內涵：一方面配合「民族主義」這個歐戰以來進一步確立的現代政治意識，另一方面為十月革命後的蘇維埃政府創造合法性，使其在社會主義至共產主義的過渡過程裏部分滿足國民的政治和文化訴求。³

這邊廂，在兩次世界大戰期間，文盲問題也在中國語境裏被提出來。左翼知識分子固然深深關切着被傳統士大夫階級剝削了知識權利的文盲群眾，但更值得我們關注的，是他們如何把漢字繁難落後這個老問題，重新設想為以不識字的群眾為歷史主體的識字、文學求新和文化革命的政治實踐。這使中國的拉運者有別於清末拼音運動的官方改革派以及為漢字製羅馬字母的傳教士。保守知識分子可以將創立全民共同語處理為一場狹隘的自上而下的語言民族主義運動，或一次純粹從過去的民間通俗文學裏尋找資源藉以發展新文學體裁的白話文學運動。三十年代的拉運者卻將掃盲視為在中國實

現全民共同語的前提，挑戰了強調單一性民族感的民族主義。

自十九世紀開始，在歐洲出現了講求種族和語言對應的民族主義，而領土則在這個認知上進一步被視為民族－國家（nation-states）的權力的確認。民族主義運動一般最先以種族的一致性來號召群眾爭取獨立，以脫離帝國或君主政體，最終建立現代的民族－國家。領土的劃分既承認又限制國家的主權，而國家掌握的政治力量也體現在建國以後民族語言的建立中。將一套本來已具威望的語言進一步標準化和系統化，可以使它作為民眾溝通的工具，培養他們對內的認同感以及對外的民族身份意識。在我們一般的理解中，領土的邊界隨着歷史變動，它是以外在的、人為的方式使國家合理化；語言則好像是生來就有，跟民族的存在以及國民的生活互為表裏。「母語」的使用在民族主義的旗幟下更被視為國民的自然權利。民族、語言、領土與國家都牽涉複雜的歷史關係，這正是我在這篇文章中關注的主要問題。

費希特（Johann Gottlieb Fichte）的《對德意志民族的演講》可以幫助我們理解民族和語言如何超越領土界限，使德意志民族在主權受到侵犯的形勢下，仍能堅持自己是一個獨立的政治主體。費希特在十九世紀初發表這些演說的時候，「德國」只是一個模糊的地理上的概念。當時的法國革命軍勢如破竹地在歐洲擴張，以掃蕩封建勢力為志。拿破崙宣佈神聖羅馬帝國（Holy Roman Empire）分解之後，把大部分現在屬於德國的領土歸併入由法國第一帝國控制的萊茵聯邦（Confederation of Rhine）。德意志作為一個民族，既沒有明晰的領土輪廓，又沒有主權可以行使。在這樣的情況下，費希特主張德意志民族可以通過自身語言的實踐而得到精神上的重生，超越以領土和

主權來定義的民族。德意志民族藉着自己獨特而本真的語言可以在政治危機下獲得解救，而用這套與生俱來的語言來進行的國民教育，也能培養出充滿生命力的新國民。⁴

班奈迪克·安德森 (Benedict Anderson) 對這種語言民族主義作出歷史批判，強調民族作為現代政治集體的特殊性，在於資本主義的出現：其帶來的印刷文化使民眾可以通過小說和報紙等以通俗用語為媒介的都市文化消費品，與素未謀面的國民一起以想像的方式確定民族的存在。穩定、標準和口語化的印刷語言既符合民族內部認同的需要，又配合資本主義再生產的邏輯。⁵他指出民族主義與資本主義同時以普遍的形式在全球為現代性作定義。安德森對語言民族主義的歷史批判有非常大的影響力，但他沒有再引申二十世紀的非西方世界如何同時從民族主義和社會主義吸取政治動力，以語言為中介來挑戰全球資本主義霸權。以下的篇幅將會向讀者闡明中國的拉丁化運動怎樣從文盲的問題切入語言民族主義，在三十年代的特殊歷史境況下，顛覆了語言與民族的內在關係，也對民族主義與資本主義的歷史關係作出質疑，尋求國民凝聚力以社會平等的方式實現。

國際狀況的國民表述

1931年海參崴第一次中國新文字代表大會定下了十三條原則，現概述如下：

1. 中國漢字是古代與封建社會的產物，已變成了統治階級壓迫勞苦群眾的工具，是廣大人民識字的障礙，已不適合於現在的時代。
2. 要根本廢除象形文字，以純粹的拼音文字來代替它。反對用

象形文字的筆畫來拼音或注音。

3. 要造成真正通俗化、勞動大眾化的文字。

4. 要採取合於現代科學要求的文字。

5. 要注重國際化的意義。

6. 只有採用拉丁字母，使漢字拉丁化，才可以達到以上目的。

也只有這樣才能發展形式是民族的、內容是國際的、社會主義的中國工人和勞動者文化。

7. 中國舊有的「文言」，是中國統治階級的語言，學習文言的困難不少於學習漢字本身。因此，為實現中國漢字拉丁化的文字革命而鬥爭，同時也是繼五四運動以後，為新的言文一致的文學革命而鬥爭，使勞動群眾也參與到大規模的文化革命中去。

8. 拉丁化的中國字不是初級教育工具，輔助學習漢字和文言文。拉丁化的中國字，不僅有發表政治的、科學的、技術的思想和可能，更有助形成中國勞動群眾口頭語的書面文字，使他們的言文有進一步發展的可能。

9. 大會也反對資產階級的所謂「國語統一運動」，認為不能以某一個地方的口音作為全國的標準音。中國各地的發音，大概可以分為五大種類：北方口音、廣東口音、福建合音、江浙一部分的口音以及湖南和江西一部分的口音。現在先以蘇聯遠東中國工人的口頭語，即北方話，為標準來編輯教本和字典，以後再進行以其它地方口音作標準的編輯工作，使各地的文化得以發展。

10. 大會認為有些不正確的說話或意思不恰當的翻譯，都不利於蘇聯遠東工人學習文字和文化。例如「合作社」叫作「官小鋪」，「交會費」叫作「打捐」等等，都必須在拉丁化的過程中，加以糾正或改進，

來建設新的文字和文化。

11. 大會認為只有拉丁化，才是使國際革命的、政治和科學的各種術語，有機地融入到中國語言中，反對不需要借助外來語的資產階級民族主義的理論。

12. 語言文字隨着社會、經濟、政治發展而發展。拉丁化新文字不是立刻廢除漢字，而是把新文字推行到大眾生活中去，到了適當的時候，才能取消漢字。

13. 因為拉丁化以勞動者生活的語言為基礎，所以研究中國方言的工作，在文化政治的意義上是非常重要的。⁶

從這個決議中我們看出，拉運者將口語、書寫和文字符號之間的裂縫，當作社會政治問題看待。當然，他們以「象形文字」(hieroglyphs)來理解漢字這個書寫系統是有失準確的。東漢時期許慎在《說文解字》裏以「六書」來分析漢字的構造原則，已經發現「形聲字」在漢字系統裏發揮着重要的作用。十九世紀的語言學者和文字學家所爭論的，往往是漢字所謂的「表意性質」(ideographic)。漢字直接作為圖像符號，也只會神話般地出現在龐德(Ezra Pound)和費諾羅薩(Ernest Fenollosa)等二十世紀初的歐美文人對「原始」中國的純粹想像中。雖然後來不少學者已經指出，我們不能簡單地把「象形文字」和「表意文字」當作漢字書寫系統的屬性⁷，然而我們對中國文字改革的關注，不應停留在漢字形態的純學理爭論。漢字是中國傳統帝國的文化載體，曾經深深地影響着日本、韓國和越南等東亞地區。值得我們追問的是，漢字文化圈如何在二十世紀的民族主義浪潮裏受到衝擊，隨着新興民族—國家在非西方世界的建立及其對民族語言和書寫系統的追求而崩潰。

對拉運者來說，中國既然要消除自己半封建半殖民的狀態才可以獲得民族獨立和自由，它就得同步進行反帝國主義侵略和反資本主義霸權的鬥爭。中國的民族解放運動也因此而成為國際共產主義革命的一環。為此，拉運者必須把國內勞動群眾的政治和文化啟蒙放在首位，設法使他們達到相當的識字程度，藉以吸收在國際傳播的革命思想。中國本來多民族多語言，地域文化差異很大，要把它變成現代民族—國家是一個充滿矛盾和張力的過程。這正如蘇維埃領導人在國內外鼓勵民族覺醒的同時，也要確保俄羅斯帝國遺留下來的繁雜的少數族群不會因為受到民族主義思想的啟蒙而紛紛獨立、顛覆新的社會主義政權以及破壞國際工人的革命聯盟。說着方言或土話的中國勞動群眾可望因拉運而獲得一套跟口頭語較為接近的文字，用它來讀書和學習本來就跟他們日常生活關係密切的新思想。正因為拉運者並非為各種大大小小的土話創制新文字，區域方言文字一旦真的成功建立使用，它們所產生的地方認同感難免會跟正在形成中的國族意識發生衝突。群眾在日常生活中受到的剝削壓迫，固然跟當時的帝國主義侵略和資本主義擴張息息相關。相比於建立國際共產主義社會這樣遠大的政治目標，在當下的生活經歷裏培養出來的國族意識對中國勞動群眾來說畢竟更為真實。拉運者要在這場文字改革運動中，一併處理群眾識字和教育的迫切社會問題、地方區域之間的溝通問題以及在全球革命鬥爭裏國族意識和國際意識之間的統合問題，當中的因難可想而知。

拉丁化新文字經由世界語運動者焦風在1933年傳入中國。我們可以在三十年代的《拉丁化號外》裏找到拉丁化和世界語的關係。波蘭醫生柴門霍夫(Zamenhof)在十九世紀時創造的世界語被視為是失

敗的，因為它本身的人文主義無法阻止第一次世界大戰爆發。資本主義在全球狂暴的擴張中不斷激化種族和國家之間的仇恨敵意。對拉運者來說，戰爭和衝突並非源於語言的裂縫，而是深植在現實的社會狀態中。因為「那困難的各種民族語言」掌握在統治者手中，「全世界的被壓迫大眾彼此不能互相通聲氣，這的確是他們彼此間的一種障礙物」。世界語未能真正跨國跨文化地滲入到全球群眾的現實生活裏去，而那正是拉運者爭取要達到的。⁸這一期的《拉丁化號外》將語言看作歷史現實、社會狀態和意識形態，指出中國半封建半殖民的狀態其實體現在落後和混亂的語言狀態中。群眾受制於他們的方言土話，即僅僅是本地的，而不是國家的非標準口頭語。在中國新出現的「小市民」社會階層，他們的語言和文化跟群眾的日常生活是脫離的。這樣的語言和社會隔閡正需要全民共同語來打破，而這套新語言在掃盲之時，又可以使群眾放棄以土話排斥像世界語一樣的非自然的人工國際語言。拉運者因此致力發展方言拉丁化，使這些具歷史可能性的語言資源逐漸以開放民主的方式統合為具有群眾基礎的全民共同語。這套全民共同語，可以進一步讓中國語言裏面進步和優秀的元素納入到還在形成中的國際語言裏去。⁹

十九世紀中葉以來，儒家文化作為國民價值觀的正當性不再有效，以「文」來組織的社會秩序再不是中國抵抗帝國主義侵略的壁壘。列文森 (Joseph Levenson) 認為，中國知識分子在這樣的情況下，必須將文化忠誠換為國族忠誠，將「天下」換為「國」，才可以重新確立中國在國際舞台上的政治身份。¹⁰西方思潮和制度以「現代」之名滲入到自己國家的政治、文化和社會各個層面，而儒家文化又陷於崩潰的境地，中國知識分子在失卻靈魂的「國家」裏，又怎樣能夠在

中西文化的對立中帶領國民找到出路？在這套論述中，列文森其實以二元對立的座標，即現代性的追求和民族的文化定位，來分析清朝末年以來中國知識分子的兩難境地。三十年代的拉運者卻挑戰了中西對立的僵化論述。對他們來說，中國處於資本主義在全球擴張的歷史空間裏，不應再被動地以內在的儒家文化來抵抗西方以現代性之名而進行的文化侵略。中國被強迫進入嶄新的全球結構，對拉運者來說，反而是充滿政治機遇，可以讓他們打破「中學為體，西學為用」的概念框架。中西文化衝突的論述，只會掩蓋全球和本地在日常生活領域因消費和生產等活動形成的複雜關係。當時「中國」這個在地的政治空間有待表述，裏面充滿新的社會身份、政治立場、歷史處境和文化體驗。這些都不是中西文化衝突可以解釋的。群眾在日常生活裏累積的新歷史經驗，需要一套新語言來表述。帝國擴張、殖民霸權和共產主義革命等國際狀況，如果能以國民的觀點表述出來，也會提升國民的思想和意識。

拉丁字母被蘇聯理解為國際工人文化的革命工具，挑戰過往西里爾字母所承載的帝國政治和宗教霸權，以及阿拉伯字母所支撐的伊斯蘭文化。可是對大部分中國的知識分子來說，傳教士曾經用這套字母把聖經翻譯成方言土話，當中確有文化侵略的意味。值得注意的是，中國的拉運者並非把拉丁字母當作外在的、實用的工具來反映內在的、固有的民族語言，沒有因循「中學為體，西學為用」的邏輯。拉運者恰恰認為，這種意義上的民族語言在中國是不存在的。他們意識到，文言文這套書寫方式跟任何一地的口語都沒有關係，卻仍然以國粹的姿態與漢字一道佔據着文化領域，阻撓方言土話真正的統合和書面化。他們也關注到，新文化運動十多年以來建

立的半文不白的、歐化的書面語跟地方口頭語之間的距離。拉運者認為，拉丁字母可以幫助中國實現當時還不在場的全民共同語，把民族語言落實到歷史建構的具體過程中，而不是用拉丁字母來表示一種中國人生來就有的、對應着漢族的語言。

1930年代的拉運者所提倡的，是「中國話」而不是「漢民族語」的拉丁化。他們不但不是在爭取種族和語言對應的民族身份，反而要挑戰以漢民族為核心的傳統帝國。對他們來說，當群眾從漢字及其承載的古文書寫解放出來，可以用拉丁化新文字來書寫自己的語言時，中國也可以真正脫離帝國的封建文化。瞿秋白指出前現代的帝國政體如何以「同文政策」維持其非理性權力：「中國漢字在遠東的『同化作用』，完全依賴經濟上生產力發展的程度。當時中國漢族經濟上生產力的首先發展，產生了中國紳士階級的文字，比較落後的遠東民族的士紳階級，就自然成為漢族紳士的學生。」¹¹以往的外族不得不忍受和順應方塊字和漢族的封建經濟秩序。可是，資本主義使歐美等現代大國躍上全球文化的領導地位，它們甚至以帝國主義的方式，實行一種比中國前現代的封建帝國更暴烈的同化政策。被推進帝國主義擴張的世界之後，中國已降低到自己以往控制的進貢國的地位，在經濟和文化上都受到西方大國的支配。瞿秋白認為，在這樣危急存亡的情勢下，中國已沒有選擇的餘地，只有放棄同文政策和同化政策：「中國還想用這種政策去對付蒙古、西藏、新疆嗎？中國不知道聯合這些民族去反抗帝國主義嗎？如果要聯合他們，就一定要表明自己拋棄對於他們的侵略壓迫和同化政策。」¹²在放棄漢字的同時，城市裏不識字的勞苦群眾能夠與國內的少數族群以及全球其他受壓迫的民族連成一線，一道追求語言和政治的解

放。以方塊字支撐的漢文化，掩蓋了中國內部的社會矛盾和地域差異，而所謂純粹的種族或單一性民族等觀念，又阻礙漢族的勞苦群眾和非漢族的族群共同建構國族身份對抗帝國主義侵略。

早在1927年，魯迅已經一針見血地指出，中國士紳階級和西方列強透過他們對方塊字和古文的支持擁護，暗自建立了共謀關係。當年他在香港發表演說《老調子已經唱完》時強調，作為「老調子」的古文，雖然長久以來已經跟現實脫離關係，但這些聲音依舊在中國人和「別國人」的耳朵響亮迴盪。魯迅將歐洲殖民帝國和滿州封建帝國都比擬為外國人，又分析兩者的不同。「老調子」以往可以同化舊的「別國人」，像蒙古人和滿州人；可是當時，漢文化已沒有以前的正當性，它反而令少數族群墮落到腐敗的文化中：「原來我們中國就如生著傳染病的病人一般，自己生了病，還會將病傳到別人身上去，這倒是一種特別的本領。」¹³這次跟新的「別國人」一道唱老調子，中國人自己會趨於滅亡，而列強在保存和擁護中國國粹之餘則越發壯大。魯迅說：「中國的文化，都是侍奉主子的文化，是用很多的人的痛苦換來的。無論中國人，外國人，凡是稱讚中國文化的，都只是以主子自居的一部分。」¹⁴內部的主子不單脫離群眾，甚至同新的「別國人」一道合唱老調子。處於這樣的半封建半殖民狀況中，漢族和非漢族的群眾都不能發出聲音，也難有自己的政治表述。

國內社會關係的重新表述

默默無言的又不僅是群眾。在三十年代，以漢字為基礎的書寫系統被看作是古文的載體，不可以用來書寫接近口語的白話文學。古文

本質上是沒有口頭形式的，由一代又一代的傳統文人以書寫的方式繼承，它的穩定性不能反映口語在地域上的差異和時間上的轉移，使用者往往憑方塊字的形體而不是語音來判別字義。¹⁵縱然古文是傳統文人進入仕途和維持社會地位的文化資本，可是他們的日常生活過去長時期裏早已跟古文斷了關係。這個語言的問題透視出傳統文人過渡到現代社會所經歷的政治社會困境：他們在民國社會脫離了傳統上以（古）「文」組織的官僚和社會秩序，在現代社會裏獲得的「自主獨立」，卻是跟廣大文盲群眾實際的隔閡和精神的疏離。進步的知識分子，如魯迅和瞿秋白，便尋求重新建立口語、書寫和文字符號的關係。

在《門外文談》中，魯迅批評漢字書寫系統，直接指出它是社會規訓和控制的手段。這篇文章涵蓋了有關三十年代拉丁化運動的主要觀點，讓我們知道魯迅支持拉丁化的理論根據。他指出，統治者與被統治者之間的社會隔閡被漢字那不變的外觀所掩蓋。魯迅重新閱讀有關漢字起源的傳說，對口語、書寫和文字符號的關係提出另一論述。那個傳說告訴我們，倉頡創造漢字，因為得到龜背上神秘圖案的啟發。如是，他觀察鳥類和動物留在地上的痕跡，以及月亮和太陽更替等自然現象，並據此在龜甲上刻劃最先的文字。魯迅認為，就算不是倉頡，一般人都需要記錄日常生活，他們會嘗試增加字量，再由官方的抄寫員收集和編纂。在有關倉頡的傳說中，漢字是主觀的感知與客觀的自然的神秘結合，魯迅則揭示口語、文字符號和意義在這套書寫系統裏的錯位：「我的臆測，是以為中國的言文，一向就並不一致的，大原因便是難寫，只好節省些。當時的口語的摘要，是古人的文；古代的口語的摘要，是後人的古文。所以我們做古文，是在用了已經並不象形的象形字，未必一定諧聲的諧聲字，在紙上描出今人

誰也不說，懂的也不多，古人的口語的摘要來。你想，這難不難呢？」¹⁶漢字有減省筆畫的自然趨勢，加上語音的變化，使得這套本來同時包涵形意元素和諧聲元素的書寫系統，在長時間的使用過程中，越來越錯位失配。那就是說，這套形意和諧聲相合的書寫系統已不再有利於表達和溝通。因此，魯迅有力地主張，當「象形字不象形，諧聲字不諧聲」的時候，就是漢字應當被廢的時候了。

魯迅感到遺憾的，是很多普通民眾參與的物質活動和文化生產早已消失在歷史的記載中。二十年代晏陽初在他的平民教育運動裏推行的「千字課」，魯迅認為那不過是把民眾拘禁在狹小的文字監獄裏：「『平民千字課』就帶了一點寫得出的可能，但也只夠記賬、寫信。倘要寫出心裏所想的東西，它那限定的字數是不夠的。譬如坐監，斷不能跑出設定了的柵欄外面去。」¹⁷因為普通民眾是沒有文字的，他們不但在社會上遭到物質和資源的剝削，更同時處於語言的貧瘠狀態中，本身的方言土話未能因書面化而得到進一步的提升。他們在思想上受勞役，不可能有意識上的跳躍。這不只是民眾的教育權利問題，而是社會上知識階級跟廣大群眾的溝通問題。正如魯迅在《吶喊自序》中說：「我感到未嘗經驗的無聊，是自此以後的事。我當初是不知其所以然的；後來想，凡有一人的主張，得了贊和，是促其前進的，得了反對，是促其奮鬥的，獨有叫喊於生人中，而生人並無反應，既非贊同，也無反對，如置身毫無邊際的荒原，無可措手的了，這是怎樣的悲哀呵，我於是以我所感到者為寂寞。」¹⁸魯迅感到語言的無力和書寫的失效，然而他還是確信如果向鐵屋中昏睡的人們吶喊，哪怕只是一些叫嚷聲，最後也有可能啟蒙大眾、喚醒中國。從吶喊過渡到真正的聲音，是要知識分子和群眾一起參與的。

魯迅意識到三十年代中國所經歷的內部分裂，既是語言的，又是社會的。他對中國的社會和語言隔閡的觀察，也伸延到地域差異的問題。值得我們注意的是，魯迅在1927年於香港青年會進行的兩場演講，都是以「聲音」為隱喻，指出中國政治主體的失落。上面討論到的《老調子已經唱完》即是其中的第一次演講。魯迅在裏面批評帝國主義者和殖民主義者與國內的統治階級共同為中國的「老調子」或者說國粹誌慶，帶來的是一個「無聲的中國」——這其實是他香港第二場演講的題目。很明顯，魯迅就着香港這個殖民地跟中國在地域上、社會上和語言上的隔閡來發揮他要討論的主題，即中國的失語狀態。魯迅指出，當國內打仗的時候，看似太平的香港關注不來，而住在香港的中國人究竟是不是真的生活安逸，別人也不太清楚。¹⁹ 究竟「無聲」指的是甚麼呢？魯迅說道：「因為（古文）難，許多人便不理它了，甚至於連自己的姓也寫不清是張還是章，或者簡直不會寫，或者說道：Chang。雖然能說話，而只有幾個人聽到，遠處的人民便不知道，結果也等於無聲。」其實，中國的無聲是一個隱喻，指出地域和社會差異因為古文的文化霸權和共同語的不在場而未能明白表述。換句話說，聲音是有意識的、自覺的表述，為紛繁的社會生活和歷史內涵賦予形態。

如果說費希特堅持德意志民族自古以來便說着純粹本真而又高尚的母語，魯迅則辛辣地指出中國多年來都是無聲的、失語的，這不得不說是一個重要的對比。對魯迅來說，要把中國變成一個有聲的中國，知識分子不能理所當然地認為中國已經有現成的、以北方話為基礎的「國語」，也不能迷信所謂的「國粹」，或者以為那個以「文」組織的秩序可以超越歷史的考驗而獲得正當性。在演講的結尾，魯

迅感嘆道：「真，自然是不容易的。譬如態度，就不容易真，講演時候就不是我的真態度，因為我對朋友，孩子說話時候的態度是不這樣的。——但總可以說些較真的話，發些較真的聲音。只有真的聲音，才能感動中國的人和世界的人；必須有了真的聲音，才能和世界的人同在世界上生活。」²⁰魯迅認為純粹個人的、直接的和不自覺的反應，如自己跟朋友和小孩說話時的狀態，便不是「真」。發出真的聲音是意識的生成，是對當前國家失序、社會矛盾和地域分化的回應，而這個表述的過程要求個人從純自然的、情感的、血緣的關係中走出來，投入到充滿張力的歷史狀態裏，在紛亂的鬥爭和衝突裏，整理出一個表述的形式。這是國民的聲音，也就是政治的聲音。

聲音的生成，也是漢民族支撐的「天下」或傳統帝國變成現代國家的過程。以往長期在漢族同化影響下的少數民族以及漢民族內部的地方集團，隨着講求大一統的儒家文化的失落，很容易會產生獨立和自主的意識。列強在中國的不同地域有着戰略利益，加上新成立的中華民國又內亂頻繁、軍閥割據，因語言、地理和風俗習慣形成的感性的地域觀念，很容易因地區性的經濟利益而變為自治、分權甚至獨立的政治訴求。民國元年前後反對袁世凱中央集權的聯邦論，和二十年代的聯省自治運動，都表明了地域上的差異和失衡對單一制政體的衝擊。²¹這種複雜的政治情況，同全球的帝國主義擴張和國際的民族解放運動交錯出現，而香港這個殖民地則成為它的寓言。

魯迅說過，「香港雖只一島，卻活畫着中國許多地方現在和將來的小照：中央幾位洋主子，手下是若干頌德的『高等華人』和一伙作佞的奴氣同胞。此外即全是默默吃苦的『土人』，能耐的死在洋場上，耐不住的逃入深山中，苗瑤是我們的前輩。」²²值得注意的是，

魯迅把殖民制度下受壓迫剝削的群眾比擬為「土人」，同苗瑤等少數民族有着相似的歷史經歷和同樣的政治身份。他認為界限的劃分，諸如漢族和少數民族、中原同邊疆、地方與地方、殖民地以外跟殖民地以內的世界，不但不能被視為自然的、固有的和既定的，反而是帝國主義侵略者和國內統治階層為削弱革命反抗的結合力而強調的。當時，社會矛盾和民族差異複雜地交錯着，而清末以來新式工商業轉向專業化的活動，既激化區域間的經濟衝突，又加強區域本身的內聚力。政治軍事上的地方主義與民間範圍內的省界觀念，確實不利中國反帝反殖的民族解放運動。在政治混亂的情況下，魯迅在香港作出這樣的觀察，嘗試為中國的社會關係作出另一種表述，啟迪我們去挑戰既定界限的劃分。

我們可以對語言界限和國家集權之間的關係加以分析，關注國家機器對民族語言的挪用。艾瑞克·霍布斯鮑姆 (Eric Hobsbawm) 說過，「語言只有隨着國家 (states) 的出現而增加，沒有相反的情況。」²³ 這就是說，國家往往能夠使用政治權力替本來已具威望的語言訂立統一的標準和規範，完成民族語言的創造。國家必會竭力使其成為普通民眾生活的重要部分，民眾會因使用民族語言而培養出民族意識來，並由此越發認同國家的統治權。當然，語言要發揮相當的政治影響力，便不可能沒有如國家、宗教和經濟等力量的支持，通過書面化而提煉為具有強大表述能力的媒介。然而我們更關注的是，語言的紛繁如何反映長久以來形成的地域和社會差異，對照出行政區域、領土界限甚至是國家權力的專斷性和目的性，幫助我們想像別樣的歷史內容和文化空間。雖然霍布斯鮑姆很重要地說明了普通民眾的語言、教育和啟蒙會被國家建設和發展所挪用，但是他的分

析忽略了在反帝反殖民運動中，當國家還不在場的情況下，語言如何促進民族解放、社會革命和大眾啟蒙。

在新中國建立後積極參與文字改革的周有光，曾分析解放前後中國的語言狀況。他認為，中國是一個多民族國家，因此也是多語言國家；有的少數民族有自己的語言和文字，有的只有語言而無文字，有的已失去原有的語言而說漢語。漢族是最大的民族，佔據全國人口的百分之九十四，全國土地百分之七十。他認為，漢語不是單純的語言，它包含各種方言，其中北方話涵蓋中國本部五分之四的土地，二分之一的漢族人口。²⁴語言學家趙元任曾引用《申報》在1934年的語言分佈地圖，分析道：「如果只看這些語言和方言的地域分佈，中國好像有接近一半的地方不是講中國話的。可是，因為中國的人口集中在中國本部，實際上只有百分之五的人講非中國話。」²⁵從人口分佈來看，三十年代拉運者要變革的「中國話」或者是建國以後相對於少數民族語言的「漢語」，是創造共同的國族文化的關鍵媒介。正如汪暉所說，「就中國而言，建立現代國家的過程，並不僅僅是一個民族自決的過程，而且也是創造文化同一性的過程，即創造超越並包容地方性和漢族之外的其他民族的文化同一性。」²⁶對三十年代的拉運者來說，中國話的問題是當下迫切要處理的。在二十年代末國民黨處決共產黨人的「清黨」事件以後，拉運者更加了解到，中國的反帝反殖民反封建鬥爭，必須加緊號召不同地區的人物，而各種不同方言的使用者在共同抗爭的過程中，又一定會產生互相溝通的渴望和需要。當時，講少數民族語言的人口不比講中國話的，而拉運者對少數民族語言的認識又有限，不像建國以後可以對這些語言進行大規模的研究。雖然三十年代的拉運者要建設勞動群眾的

工人文化，將中國的文化社會革命連繫到國際的無產階級鬥爭中，可是他們在處理國內國外的階級問題的時候，也開始面對地方性與全國性、方言與共同語的辯證統一的問題。值得我們注意的是，在這個過程中，拉運者以互換的方式處理民族和地方差異的問題，使「民族」這個概念被提升到現代民族—國家意義上的政治性概念，即有別於種族觀念的國族意識的生成。

這可以從瞿秋白對拉丁化的分析中看到。蘇聯的拉丁化運動是為本來沒有文字的、非俄羅斯弱小民族或本來用阿拉伯字母而受伊斯蘭文化支配的族群創造接近他們口語的文字，使他們以拉丁字母來建設自己的民族語言，確立本身的民族身份，獲得社會主義制度下的平等權利。三十年代的拉運者從階級的角度批判漢字的文化霸權，藉以替勞動群眾爭取教育和文化的權利。因為勞動群眾主要說着各別的方言土話而不是少數民族語言，拉運者在引介新文字進入中國的時候，便不得不將蘇聯處理少數民族語言的方法，就着中國的現實情況作出調整，首先應用到中國的方言土話問題上。瞿秋白在分析當時中國的語言情況時，認為中國話其實是一個很複雜的「語族」，可分成不同的「語系」，而每一個語系又分成各別的「話」。他認為北京話、南京話、上海話、廈門話和廣州話等仿佛像法國話、意大利話、西班牙話和葡萄牙話等，彼此各不相同，而又同屬拉丁語族。²⁷ 由此可見，拉丁化運動如果從蘇聯轉換到中國，就不單是弱小民族在聯邦制度下的平等權利和地位的問題，而是相比於十九世紀資本主義興起時，在西歐出現的民族語言創造。瞿秋白是這樣分析的：

假如地球上的資本主義的發展，是從亞洲東部開始的——中國

民族的分化有了經濟上的基礎，再假定中國的各地方都早就採用了拼音制度制定了自己的文字，那麼，中國話一定要變成北京話、上海話，中國文也一定變成北京文、上海文。這裏的分別甚至於比俄羅斯、白俄羅斯、烏克蘭、波蘭的言語文字之間的分別——還要大。²⁸

拉運的背後顯然是其推動者對中國民族解放的政治分析。封建中國現在變成了歐美帝國主義的半殖民地，資本主義沒有完善地發展，只發生在若干沿海城市，或落在外國資本家手中。可是，不管資本主義怎樣畸形地在中國出現，在中國人中還是可以看到一個民族正在生成中。以前的「官話」或者說現在的北方話已經在資本主義工業發展的若干城市中，發展成南腔北調的「普通話」。這恰恰是中國話日益同化統一的現象，拉丁化則進一步將各地方的語言差異辯證地統一起來。

文盲、文學和共同語

文盲是這個辯證統一的核心。不識字的群眾在政治上和社會上都受到剝削，而他們又說着不同的方言土話，有着殊異的地方背景。其實，拉丁化在三十年代傳入中國的時候，不像蘇聯那樣是受國家主導的語言建設工程，也不是完全受中國共產黨或共產國際控制和贊助，隨着政治宣傳的需要而轉移。它本身是一場中國共產黨人和無黨派左翼知識分子領導的群眾運動。正如約翰·德弗蘭西斯(John de Francis)指出，「當拉丁化的消息初次傳入中國的時候，中國

蘇維埃地區正全力抵抗國民黨的圍剿殲滅行動。1934年，當國內人士對拉丁化的認識開始深入的時候，長征也就開始了。」²⁹作為拉丁化的非黨派支持者，魯迅狠狠抨擊反對拉丁化的一伙人：「為了自己的太平，寧可中國有百分之八十的文盲。那麼，倘使口頭宣傳呢，就應該使中國有百分之八十的聾子了。但這不屬於『談文』的範圍，這裏也無須多說。」³⁰魯迅在《「徹底」的底子》裏，想像一個三十年代文藝家與「徹底論」者的對話，將文盲與文學的根本關係以諷刺的手法點明。魯迅指出，雖然有些作者以為自己已經盡了本分，用平常的字寫明白的文章，但是總會有持「徹底論」的人走出來，給文學家當頭一棍，反問着說：「中國有很多文盲，問你怎麼辦？」對此，文藝家認為文盲已經在文學範圍以外的事了，於是請來如畫家、演劇家、電影作家等『辯解』的救兵，給文盲看文字以外的東西。可是，「徹底論」者會回應：「文盲中還有色盲、有瞎子，問你怎麼辦？」文藝家在他們最後的掙扎中，提出用演講、唱歌和說書。但是「徹底論」者仍不放棄，他就要問：「莫非你忘了中國還有聾子嗎？」魯迅指出，「徹底論」者最後會得出一個結論：「現在一切文藝，全都無用，非徹底改革不可！」³¹三十年代的拉丁化運動是一個實際的掃盲方法，而這次運動又帶來一個契機，將五四運動以來的文學革命和白話文運動推到一個更徹底的階段。

這個識字運動被介紹到中國時，它很快便跟同時期的大眾語運動結合，一道追求「大眾說得出，聽得懂，寫得順手，看的明白的語言。」³²在國民黨的支持下，保守的知識分子鼓吹採用古文、恢復儒家傳統。雖然可供群眾表述其主體地位和政治意識、具有歷史質感的語言還沒有形成，左翼知識分子陳望道、魯迅和曹聚仁還是以群

眾為中心，就着當前的復古運動，開展對立論述。正是因為大眾語的不在場，他們才可能懷有一個烏托邦式想像，認為口語和書寫可以是絕對一致的。拉丁化之所以成為推動大眾語運動的適時方法，在於這些拼音文字很難用來寫古文。如果新文字能夠全面在中國推行，古文便可以更快地被徹底淘汰。用古文體式來寫的文章被逐字地翻譯成拉丁化新文字後，便會變成一些不能讓人聽上去即時明白的無意義的音節，這便揭示了古文的荒謬。我們可以從三十年代拉丁化新文字的兩個特點來理解當中的原因：不分聲調和詞兒連寫。以北方話拉丁化方案為例，「i」這個字母可以代替「醫」、「揖」、「衣」、「一」這四個同調同音的字，也可以代替「移」、「椅」和「易」這三個同音但分別屬於陽平聲、上聲和去聲的字。要分別這些同調同音或同音不同調的字，不能只靠所注的漢字音，一定要參考上文下理，看看這個拼音跟前後的音節構成甚麼字眼，或當時所稱的「詞兒」。詞兒連寫是拉丁化組織和整理口語裏多音節字眼的方法，包含一些簡單規則：凡是表示整個概念的詞兒，不管它有幾個音段，一律要連寫。以廣州話拉丁化為例，「menzi」代替「文字」，「sewui」代替「社會」，兩個拼音都要連寫。另外名詞和複數的尾部要連寫，如「saemenzæc」代替「細蚊仔」，「neidei」代替「你哋」。副詞詞尾也要連着寫，像「gem / 咁」在「key manmangem xanq / 佢慢慢咁行」這句裏一樣。³³ 這樣一來，不只是對古文一竅不通的群眾，甚至本來懂得古文文法的知識分子，也不易用拉丁化新文字如往常一樣閱讀和書寫古文。

比起把文學語言從古文解放出來的白話文運動，拉丁化處理更根本的漢字書寫系統的問題，更有力地揭示「文」對不識字大眾施行的符號暴力。五四運動前後胡適和陳獨秀推行的文學革命，旨在以

白話文代替文言作為正統的書面語系統，建立國族文學體制。雖然白話文被當作新鮮活潑的語言，但是白話文的「口語性」沒有得到充分研究，當時的焦點反而放在國族文學應有的內容和體裁上。³⁴ 文盲和文學之間的鴻溝只能被排除在議題之外。

拉運者重要地批評五四前後的白話文運動和文學革命的妥協性。瞿秋白認為，群眾拙於言辭甚至根本說不出話來，是因為有一種「騾子」語言在公共空間裏流轉：包括公文和議論文裏殘留的古文；歐化和充滿翻譯痕跡、跟一般讀者脫節的新白話；一般讀者喜愛但被市場消費文學控制的舊白話。這種語言就像不育的雜交種，不能生出跟時代同步的新意義。³⁵ 瞿秋白堅持，以拉丁化代替漢字，才可以整體地從識字、教育、文學和文化各方面來建設「現代中國普通話」。正因為口頭怎樣說，字母就怎樣拼，拉丁化可以排除妥協的手段，例如將通俗的用語隨便添加到沒有人說着的「騾子」語言裏。

中國在當時缺乏強大的工業國基礎，以「無產階級」這一概念來表述和組織群眾，似乎是理論層面的操作多於實質歷史。瞿秋白卻從語言的角度解釋聚落在都市的工人，如何同時體現地區的複雜性和世界的廣闊性：「無產階級不比一般『鄉下人』的農民。『鄉下人』的言語是原始的，偏僻的。而無產階級在五方集處的大都市裏面，在現代化的工廠裏面，他的言語事實上已經在產生一種中國的普通話（不是官僚的所謂國語）！容納許多地方的土話，消磨各種土話的偏僻性質，並且接受外國的字眼，創造着現代科學藝術以及政治的新的術語。」³⁶ 縱然這套形成中的全民共同語還不太清晰和成熟，可是拉丁化可以將裏面多音節的字眼或「詞兒」如實地在書面上表示出來，幫助這套語言吸收新語彙和穩定語法，使它變得越來越豐富充實。³⁷

中國的邊緣？中國的寓言？

二次大戰結束後不久，中國區域研究學者約翰·德弗蘭西斯透過設於中國的美國新聞處（United States Information Service），分發一份有關中國文字改革的問卷。³⁸他問到了拉運會否造成中國國家分裂：「中國有幾種書寫語，將來是否會有這種可能，就是地方文字促成地方觀念，最後如廣東人等將提出建立廣東國的要求？」拉運者倪海曙回應說道：「中國真正進步以後，由於交通發達，教育普及，以及工業化所造成的都市人口集中，都將使封建時代的地方觀念越來越淡薄，決不會有地方分裂的可能。」德弗蘭西斯再追問：「即使政治上不成立廣東國，但會不會在語言文字上將成立廣東集團，跟其他的語言文字集團對立？」倪氏回應道：「如果中國政治能夠做到真正的民主化，這種可能性也是沒有的。目前存在的地方觀念是封建意識的殘餘，不一定全由語言的關係。關於這一點，蘇聯各民族的情形，可以提供我們一個具體的例子。」³⁹除了方言拉丁化之外，倪海曙也提到西藏、蒙古、高麗、苗、瑤等少數民族將來也逐步以拉丁化建立自己的語言，不會強迫他們接受漢族的語言和文化。拉運者在內戰期間，設想用語言的形式來鼓勵並滿足少數族群的民族訴求，從而使社會主義的內容通過民族的形式在全國紮根。他們相信在一至兩個世紀以後，中國可能有一種真正的「國語」，也認為「真正的民主」可以容納語言和文化的獨立性。⁴⁰

我們不難理解，戰後新政權的出現，對語言和文化有不同的政治需求：政權鞏固和經濟建設不可能等待「國語」在一至兩個世紀後出現。在中華人民共和國成立後的1958年，總理周恩來宣佈官方以

重要性排序的語言政策：1，推行簡體字；2，推廣北方方言裏的北京語音為標準的普通話；3，推行《漢語拼音方案》，用以標記國家標準語音。⁴¹因為漢語拼音是用來標記北京語音的，如果《漢語拼音方案》真的朝着消滅漢字的方向發展，那麼人們必定先要學懂北京語音才可書寫了。這樣一來，各種方言便會停留在雜蕪的狀態，而不是拉運者在三四十年代設想的，通過發展方言書面語而在一至兩百年裏產生「真正的國語」。

三十年代的拉丁化運動，向我們顯示出一個既不是文化本質化的又不是國家集權邏輯定義的「中國」，或者說是一個領土、國家語言和主權還沒有完全重合的有待表述的歷史空間。語言、社會和地域的界線或重疊，或交錯，沒有截然劃分的邊緣與中心。回歸以後，香港蹣跚地摸索着自己相對於「中央」或「祖國」的邊緣身份。隨着中國經濟體系壯大，國家和市場結合，我們的歷史想像好像時刻被規訓在全球經濟、國族現實或「一國兩制」和「特區」等制度性特權之內。三十年代開放的歷史視野，讓我們看到邊緣同中心不一定處於對立、從屬或顛覆的關係中。雖然魯迅將香港當作中國的寓言，是要批判這個地方的落後性和殖民性，可是他恰恰提示我們，身處邊緣位置的人其實可以為中心講別一樣的故事。今天中國強大起來，我們再把香港作為中國的寓言似乎不切實際，但這卻可以是香港學人從事中國研究的可能。

1 倪海曙，《拉丁化新文字運動的始末和編年紀事》（北京：知識出版社，1987），頁70-74；John de Francis, *Nationalism and Language Reform in China*

- (New Jersey: Princeton UP, 1950), p. 93。
- 2 拓牧,《中國文字拉丁化全程》(上海:上海生活書店,1939);倪海曙,《中國拼音文字概論》(上海:上海時代書報出版社,1948)。
 - 3 Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939* (Ithaca, London: Cornell University Press, 2011), p. 5, pp. 18–19.
 - 4 Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, trans. Gregory Moore (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 166–167.
 - 5 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London, New York: Verso, 2003), p. 24, 46.
 - 6 倪海曙,〈中國新文字十三原則〉,《中國語文的新生》(上海:時代出版社,1949),頁54–55。
 - 7 因為漢字是中國和西方之間跨文化理解的關鍵,有關漢字的形態屬性在英文學術語境裏爭論不休。馬歇爾·麥克盧漢(Marshall McLuhan)在一九六零年代對新興媒體的觀察中,把漢字說成是部落文化的媒介,而拼音文字則是理性的和講求抽象思維的現代社會的媒介。劉禾在批評麥克盧漢的言論時,除闡明象形文字和表意文字的分別之外,也分析了字母與數位記號在信息和情報學中所發揮的表意作用。讀者可以參考 Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962); 以及劉禾, *The Freudian Robert: Digital Media and the Future of the Unconscious* (Chicago: University of Chicago Press, 2010)。
 - 8 《拉丁化號外》, no 7, 1936年10月。
 - 9 《拉丁化號外》, no 5, 1936年4月; no 7, 1936年10月。
 - 10 Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity*, Vol.1 (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1958), p. 99.
 - 11 瞿秋白,〈羅馬字的新中國文還是肉麻字新中國文〉,《中國語文的新生》,頁30。
 - 12 同上。

- 13 魯迅，〈老調子已經唱完〉，《魯迅全集》，卷7（北京：人民文學出版社，1981），頁310。
- 14 同上，頁326。
- 15 Bernhard Karlgren, *The Chinese Language: An Essay on its Nature and History* (New York: The Ronald Press Company, 1949), pp. 97–101.
- 16 魯迅，〈門外文談〉，《魯迅全集》，卷6，頁91。
- 17 同上。
- 18 魯迅，〈吶喊自序〉，《魯迅全集》，卷1，頁272。
- 19 魯迅，〈無聲的中國〉，《魯迅全集》，卷4，頁11。
- 20 同上，頁5。
- 21 謝從高，〈聯省自治思潮研究〉（北京：中國社會科學出版社，2009），頁66–67。
- 22 魯迅，〈再談香港〉，《魯迅全集》，卷3，頁541。
- 23 Eric J. Hobsbawn, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 63.
- 24 周有光，〈中國拼音文字研究〉（上海：上海東方書店，1952），頁110、115。
- 25 趙元任，“Languages and Dialects in China”，《趙元任語言學論文集》（上海：商務印書館，2006），頁350。
- 26 汪暉，〈地方形式、方言土語與抗日戰爭時期「民族形式」的論爭〉，《汪暉自選集》（廣西師範大學出版社，1997），頁345。
- 27 瞿秋白，〈中國文和中國話的現狀〉，《瞿秋白文集：文學篇》，卷3（北京：人民文學出版社，1998），頁276–277。
- 28 同上，頁276。
- 29 de Francis, *Nationalism and Language Reform in China*, p. 127.
- 30 魯迅，〈門外文談〉，《魯迅全集》，卷6，頁99。
- 31 魯迅，〈「徹底」的底子〉，《魯迅全集》，卷5，頁510–511。
- 32 陳望道，〈大眾語論〉，《陳望道語文論集》（上海：上海教育出版社，1978），頁216。
- 33 拓牧，〈中國文字拉丁化全程〉，頁128、298。

- 34 汪暉指出，雖然白話文運動是在現代民族主義的語境下被提出，但是中國的情況是用一種漢語書面語系統（即白話）取代另一種漢語書面語系統（即文言），不是如歐洲的國家一樣，以方言為基礎創造民族語言，藉以取代另一種帝國語言。參見〈地方形式、方言土語與抗日戰爭時期「民族形式」的論爭〉，頁341–342。
- 35 瞿秋白，〈鬼門關以外的戰爭〉，《瞿秋白散文》（北京：北京中國廣播電視出版社，1997），頁30。
- 36 瞿秋白，〈大眾文藝的問題〉，《瞿秋白散文》，頁141。
- 37 瞿秋白，〈羅馬字的新中國文還是肉麻字中國文？〉，《瞿秋白散文》，頁33。
- 38 de Francis, *Nationalism and Language Reform in China*，第6章，注釋53，頁272。也參見倪海曙《中國拼音文字概論》，頁205。
- 39 倪海曙，同上，頁211–212。
- 40 同上，頁208。
- 41 周恩來，《當前文字改革的任務》1958年1月10日（北京：人民出版社，1958）。

生活：中國的邊緣族群

壟斷資本與中國工人

以富士康工廠體制為例

潘毅、許怡

中國大陸與香港兩地之間的關係也許可以從地緣、貿易、主權、文化等多個方面談起。從地理位置來講，香港位於大陸的邊界之外，邊緣之處——一河之隔，將大陸與香港區分為一國之下的兩個體制；然而由經濟、貿易、消費的角度來看，優越的港口位置又使得香港成為整個珠三角的經濟核心地帶：貿易中心、消費中心，拉動了珠三角的工業發展和經濟增長。

在本文中，筆者尤其關心的是地緣與跨國資本的關係，以及由於這種資本擴張在中國大陸造就的新的階級關係。無論是香港還是台灣，均與中國大陸維持著相似的地緣關係。這種特殊的地緣關係在新中國成立後，尤其是改革開放之後，發揮著重要的作用。事實上，在上世紀五六十年代，以出口加工業發展帶動的香港、台灣經濟騰飛，已經奠定了他們在三十年後帶動中國製造業發展中的角色。

優越的生產技術、豐富的管理經驗、雄厚的資本以及與外國企業的聯繫，使得香港和台灣企業逐漸成為跨國品牌的亞洲分包商或次級分包商。這些分包商在欠發達地區建立生產基地，為跨國品牌進行代工生產，帶動了以出口為導向的經濟模式。

自從中國改革開放後，兩岸三地經濟聯繫緊密，香港、台灣步入後工業時代，並且陸陸續續地把製造加工業的生產基地轉移到大陸沿海、甚至內陸地區。由香港、台灣向大陸地區產業基地的轉移，既是資本對外輸出的過程，也是一個新的階級關係形成的過程。在這個過程中，生產中的低端部分轉移到了大陸地區，包括廉價的勞動力、廠房、倉庫運輸等；而生產中的高端部分，如產品研發、營銷、管理等高附加值的部分則依然保留在原地區。於是，一個以大陸農民工為主的打工階級和以一個香港或台灣管理者為主的資產階級，以及二者的對立關係，便逐漸形成了。而打工階級，則是在這一資本積累過程中最大的犧牲者、被壓迫者——他們成為了被邊緣化的群體。儘管在一些人的眼裏，工人獲得了工作的機會，獲得了幫扶農村家庭的微薄薪水。地緣關係，呈現的早已不是簡單的地理或區域的關係；投資者恰恰利用邊界兩地的貧富差距和發展差異，降低生產成本，擴大生產規模，實現資本的擴張。

上述的過程在過去三十年中並非新鮮的故事。然而，近幾年，資本的擴張卻愈演愈烈。壟斷資本的出現將工人趕入了新的困境。以下個案，儘管是以台資企業富士康為例，但筆者認為其資本擴張的規律具有典型性，可作為中國邊界的觀察者對於跨國資本運作的一種思考；此過程亦幫助我們理解跨國資本的運作如何將工人群體在生產領域、生活領域一併邊緣化的過程。

在本文中，筆者認為邊界與邊緣有兩種指代意義。首先，是地緣上的意義。我們關注中國大陸邊界外的跨國資本（尤其是港資、台資）是如何進入中國大陸的沿海和內陸地區的；我們亦關注中國農民工由大陸的中西部地區前往沿海工業城市的打工歷程，在城市中又是如何生活在城市邊緣的。其次，邊緣也可以指身份與權力關係上的位置。在考察中，我們發現資本是權力的中心，工人是權力的邊緣；消費是中心，生產是邊緣。在由資本家所主導的生產過程與階級關係中，中國大陸的打工階級被邊緣的地位體現在權力關係的分配和財富分配上，而這種在生產領域的從屬和被剝奪的地位又進一步決定了他們的生活方式同樣被邊緣化，在整個社會中位於底層。

兩位筆者是身居香港、又時常穿越香港與大陸邊境的中國勞工研究者，希望可以以中國邊界觀察者的角色探討上述兩種邊緣與中心的關係。

背景

美國《時代》週刊在2009年曾經把中國工人評選為年度群體人物，該刊的編輯評價中國工人為「領導世界經濟復蘇」、「點亮人類前景」的功臣。¹然而，新生代的中國農民工，卻似乎越來越看不到自己的出路。2010年，全球最大的電子代工企業——富士康科技集團（下文簡稱「富士康」）陸續發生了18起自殺事件。這一系列慘劇造成14死4傷，引發了社會的廣泛關注，被媒體稱作「連環跳」事件。所有自殺的富士康員工年齡均介於17到25歲，正值青春年華——他們的悲劇引發了學者的密切關注，學者們對此展開調研，重新審視全

球資本積累的形式及其對中國工人帶來的影響。在被譽為「典範」的富士康工作的超過100萬的年輕工人，呈現給我們的更多是他們的焦慮、迷茫和別無選擇。

一直以來，大家都主張中國的崛起是由國家主導的全球化過程——改革開放後，國家通過鼓勵外資和對外開放政策，建立了全面依靠合資或外資的出口導向型發展模式。²這種依靠外國直接投資（FDI）的發展模式，區別於東歐的轉型市場或者東亞的發展型國家模式，雖然帶來了驚人的經濟增長，但同時也產生了普遍性的社會不平等，尤其導致了工人群體的困境。在改革開放以來的三十年，香港與台灣正是對中國大陸輸入資本最多的兩個地區（遠遠高於其他國家或地區）。³對於FDI對中國經濟和社會帶來的影響，我們需要把它放在具體行業或者企業發展及演變成行業寡頭過程中進行深入的分析。關於資本壟斷，我們指的是通過成功的並購和重組，資本以前所未有的速度和規模進行擴張，從而使某個工業企業迅速成為全球的主導者。得益於地方政府在資本積累與擴張中的大力支持，資本壟斷使得某個工業巨頭得以佔有無可比擬的市場份額。富士康擴張速度之快、規模之大，堪稱製造業傳奇，對於研究大資本擴張的現象極具代表性和重要性。本文嘗試考察國家在壟斷資本出現的過程中所扮演的角色，以及這種資本形式對工人的狀況帶來的影響。

富士康：全球電子代工廠

富士康隸屬於鴻海科技集團，是專業從事電腦、通訊、消費電子、數位內容、汽車零元件、通路等6C產業的高新科技企業。自1974年在台灣肇基，特別是1988年在深圳地區建廠以來，富士康迅

速發展成為全世界最大的電子代工廠，為世界頂級的電子品牌——如蘋果、惠普、戴爾、諾基亞、摩托羅拉、索尼和三星等——製造產品。富士康的名字來源於英文單詞 Fox-conn，其意義是以狐狸一般的速度迅速地對電子產品進行連接、組裝。預計到2010年，富士康的總收入將佔全球電子製造產業總收入的50%以上。⁴

富士康的發展演變成為工業領頭羊可分為三個階段。第一個階段是在中國改革開放政策和沿海發展的策略下進軍大陸。1988年，得益於中國吸引外資的政策，鴻海集團在深圳經濟特區建立大陸的第一個生產基地——富士康。在早期的生產階段，富士康僅有150名工人，中高層管理人員均為台灣僱員，他們對大陸幹部或者工人非常不信任，軍事化的管理方式和企業文化更是臭名昭著。第二階段是在1990年代富士康迅速擴張的階段。得益於大陸大量廉價的勞動力，富士康為了滿足日漸多樣化和數量激增的生產線，開始吸納大陸籍員工進入管理層。隨著生產基地的不斷擴大和行業聲譽的提升，富士康持續地集中發展珠三角和長三角兩個生產基地，而當地政府也為其提供大量的土地資源、良好的交通運輸和其他關鍵的基礎設施。

其他競爭者無法與富士康比擬的是它的第三個發展階段。第三個階段是自2000年來中國提倡西部大開發的發展策略後，富士康通過併購其他公司和在大陸各省份擴建生產基地、搬遷等舉措，構建了它的壟斷型資本的角色。2010年的自殺浪潮也為富士康往內陸大城市的擴張和搬遷提供了時機。通過併購中小型電子廠和優化內部生產鏈條（從篩選原材料、採購零部件到最後的產品組裝），富士康已經成功地打敗了大多競爭對手並獲得頂級品牌和零售商的生產訂

單。目前，富士康僅在中國就擁有31個遍佈各地的生產基地，而其在深圳的工業園區作為旗艦基地已擁有超過50萬名員工——8倍於全球第二大電子製造商偉創力 (Flextronics) 在廣東珠海的生產基地。富士康在其他城市的生產基地也屬巨型，通常擁有數萬到數十萬的員工。富士康的其他潛在對手，如星力達 (Celestica) 或捷普 (Jabil Circuit) 則遠遠被拋在了後頭。

2003年以來，這家台資企業成為中國最大的出口商，其總收入更是在2008年達到前所未有的618億美元，其中出口額為556億美元，佔中國總出口額的3.9%。⁵儘管在近期的經濟危機中，來自美國和歐洲的電子產品訂單減少，但是富士康2009年的總收入仍然有593億美元，銷售額與2008年相比只有4.1%的輕微下滑。⁶當全球投資者和客戶重獲信心的時候，富士康也獲得了新的生產訂單並且贏得了驚人的收益，與此同時工人也不得不拼命加班完成生產任務。2010年，富士康在前九個月的同比增長已達60%，全年總收入為791億美元——甚至高於其客戶，如諾基亞、戴爾等。

為了滿足市場需求，富士康宣稱2010年在全球範圍內僱用了100萬勞動力，超過90萬的勞動力分佈在中國大陸，而當中的85%均為來自農村地區的80後年輕人。⁷改革開放後的三十年，農村的孩子均已長大，現已成為了新一代的農民工。儘管中國為資本的成長提供了沃土，但同時也致使新形成的打工階級遭遇各種痛苦。

國家的角色

富士康的成功證明了中國在世界的崛起，也證明了出口導向模式的創收能力，即便在全球金融危機下也可以帶來經濟增長。它也

驗證了全球資本主義正以超越我們想像的速度進行資本擴張。在全球資本主義擴張的背景下，一些亞洲資本企業和國內的製造商正迅速成長為西方跨國品牌的分包商或次級分包商，利用廉價的農村勞動力進行密集型加工製造，賺取巨大的利潤。這種跨國資本的運作模式，既為資本輸出者帶來了巨額的利潤，也為資本輸入地帶來了巨大的經濟增長，然而付出的代價卻是由資本輸入地的社會來承擔。我們認為這樣一種資本擴張的過程主要是由國家扶持的。在一些西方分析者看來，中國國力強盛，在2008年的經濟危機之後仍然能夠引導全球經濟復蘇和繼續創造經濟奇跡。但是，在大多數農民工看來，當他們的基本權益被侵犯時，當他們急需國家的保護時，政府、尤其是地方政府是不作為的。

企業發展以私有化和商業化運作為邏輯，這就決定了中國在改革開放後的國家屬性已發生了巨大的轉變，儘管在某些方面仍受到社會主義國家傳統的約束。中國國家屬性的轉變，在某種程度上與跨國資本在海外遷移其生產基地的策略不謀而合。國家主動引入市場經濟變革，尤其是在引入外資方面。沿海地區出口導向的發展模式被極力地提倡和普及，地方政府也爭相為經濟發展積極創造良好的投資環境。

富士康在利用中國鼓勵外資的政策中佔據絕大多數優勢，並且在區域性的競爭中也佔據領先地位。在中國大陸，富士康的生產基地橫跨了四個策略性地理區域：

1、珠三角：深圳、東莞、佛山、中山；

2、長三角：上海、昆山、杭州、寧波、南京、淮安、嘉善、常熟；

3、環渤海：北京、廊坊、秦皇島、天津、太原、煙台、營口、瀋陽；

4、中西部、西南部城市：重慶、成都、鄭州、武漢、晉城、南寧、北甯、北江。

各區域的地方政府為了與富士康建立策略性合作而相互競爭，爭相通過其行政體系為富士康提供大量的土地、基礎設施、人才和勞動力等資源。在提供土地資源方面，2009年7月，四川省政府及成都市政府派出代表團前往富士康在台灣的總部，雙方簽訂《合作諒解備忘錄》。當地政府官員承諾將為更多的產業轉移到西部去提供便利。成都高新區的一名官員曾說：「為了得到富士康的投資，過去五年我們進行了多次的談判協商。對於我們成都而言，能夠競逐成功拿到這次投資真是不容易。」⁸

在長江三角洲地區，上海政府更在2000年初就為富士康提供了「大片的土地，修築好的公路和其他免費的基礎設施，包括光纖電纜、水、電力、燃氣設施」，⁹從而大大強化了富士康的生產力。基礎設施支持方面，武漢市政府也為富士康提供了一段13公里的專用鐵路。2007年，富士康在武漢東湖高新區建立了一個預計10萬人的生產基地，以世界的「光谷」聞名，專門生產台式電腦、數碼相機以及遊戲機。¹⁰另一個出名的例子則是重慶市政府在2009年將機場的跑道擴建400米，以滿足富士康在當地增長的運輸和物流的需求。

2010年8月，富士康開始在河南鄭州籌建生產基地。當地一名政府官員公開表示：「我們為富士康在鄭州落戶提供了很多的便利，比如給運輸設備和建材專門開通了一條特快鐵路。」¹¹富士康已從當地政府租用了一座可供10萬員工使用的翻新的廠房和宿舍，而政府

同時也劃定了一片土地供富士康建設長久的生產基地，其規模可容納30萬員工。第一階段的工程將覆蓋133公頃。¹²

得益於國家所提倡的西部大開發戰略，富士康迅速利用了優惠的貿易和投資政策，甚至政府職業培訓項目所培訓出來的大量的技術型和非技術型勞動力。而省級和市級的政府部門積極地動員農民工或職業學校的學生前往這些企業工作實習。由此產生了「學生工」現象。所謂「學生工」，即是通過「工讀結合」，以學生的身份被僱用，法律上稱之為「實習生」，但並不享有勞動法賦予的保障。由地方政府協調所提供的人力資源大大降低了企業的僱傭成本和培訓成本。例如，河南省通過教育及相關部門下達行政命令，鼓勵職業學校與富士康進行合作——2010年暑假，約有10萬名在校學生被派往深圳富士康實習。¹³在重慶直轄市，119家職業學校承諾將學生派往富士康實習。¹⁴職業學校提供的穩定而又廉價和高素質的勞動力，既能緩解沿海企業勞動力短缺時的燃眉之急，也為即將在內地投產的企業提供了豐富的人力資源。

事實上，地方政府有意迴避保護農民工以及未成年「學生工」的利益。目前趨勢是，企業通過實習的名目大量地使用16至18歲未成年的學生作為「政府認可」的勞動力。在所謂的工讀結合計劃中，地方政府並沒有嚴格地規管企業使用學生工的行為。根據現有的實習生條例，學生工並不能得到足夠的保護；而學生身份又致使他們不被法定的勞動關係所認可，因而也不受勞動法律法規的保護。學生工為企業在生產過程中提供了極其廉價、彈性和順服的勞動力。

總的來說，我們認為，富士康的壟斷地位是近些年來通過與地方政府深入結盟和資本積累所實現的。地方政府之間為了吸引

富士康建廠、提高當地經濟增長而彼此競爭，為富士康提供極其誘人的資源條件。而由富士康所牽連的電子加工網路也因此迅速在內陸擴張。

富士康生產體制與新生代農民工

富士康最大的工業園區——深圳龍華園區，擁有40萬工人。這個2.3平方千米的工業園包括：工廠、宿舍、銀行、醫院、郵局、消防隊及兩輛消防車、電視網路、教育學院、書店、足球場、籃球場、田徑場、游泳池、超市和數家餐廳。該主園區擁有一流的生產設備和「最佳的」生活環境，呈現了一個高度複雜的組織架構和金字塔式的管理模式。為了可以對生產體系集中化控制，龍華園區設置了11個事業群。各個事業群獨立運作，每個事業群下面又分為6個級別的架構：事業群—事業處—事業單位一部/課—生產線。具體的生產任務均被分配到生產線上，生產線上的工人則被要求以「最佳速度」提升產量、縮短交貨時間。這一系列的要求均通過嚴格的管理方式和評價基準來實現，形成了富士康獨特的軍事化管理模式。

軍事化管理模式

富士康的軍事化管理模式從工廠大門設置即可見一斑。當工人剛進入工廠的時候，絕對服從是員工們必須學會的第一條紀律。富士康總裁郭台銘曾說，一個領導者必須有「獨裁為公」的堅定信念。在他的管理下，富士康在深圳的龍華園區儼然是這個城市中的另外一座「紫禁城」，而公司的管理層和保安們則如同管制這個紫禁城的

官員和警察。在這裏，廠方僱傭了數千名保安以維持內部秩序。在富士康所有的廠區，都實行全面的封閉式管理和監視。每個廠門24小時都有保安把守，工人需要工卡才能進出工廠。工人被要求接受各級門崗、警衛的監督。此外，工廠幾乎所有的公共區域和工作區域都設有攝像頭監控。工廠內部也嚴格區分，每一處廠區也都設有門禁。即使是在同一棟廠房，不同的事務處之間的工人也不准相互往來。

軍事化的管理方式被用於控制工人生產過程，意在把工人訓練成服從紀律的勞動者。昆山廠區的一名員工說：「工作的時候，我們不能說話，不能走動，不能玩手機……『上課』前會響三聲哨子，第一聲哨子響的時候，我們要站起來，把凳子放好。第二聲哨子響，我們就要做好準備工作，有的部門帶好那特殊手套什麼的。第三聲哨子響，我們就坐下工作，而且我們背是不能靠在椅背上的。」在觀瀾廠區的SHZBG事業群，一些工人反映他們作業時要一直站著，而且站姿必須保持軍人般的「跨立」姿勢。

在富士康，絕對的服從是員工們必須學會的第一條紀律。郭台銘有一條著名的語錄：「走出實驗室就沒有高科技，只有服從的紀律。」服從的文化通過一系列的規章制度被建立起來，而這種服從是以高度的層級化來進行的。下級對上級必須絕對服從，這種層級區分由下至上分別是：普工—儲備幹部—全技員—線長—組長—課長—專理—副理—經理—協理—副總經理—總經理。由此形成了富士康高度集中化和層級化的管理特徵。

在富士康的金字塔管理模式下，衝突和矛盾往往集中在底層的管理人員和工人之間。線長一級的人員承受著最大的壓力，為了完

成生產的產量，他們也大多採用嚴苛的方式對待工人，而很少顧及工人的感受或者壓力。最常見的管理手段是當眾責罵或者讓工人寫檢討。因此，處在整個金字塔模式最底端的工人，未能受到尊重和人性化對待。工人把富士康的管理方式稱為「人訓話管理」而非「人性化管理」。工人深知他們所加工的是昂貴的名牌電子產品，不容出錯。一名杭州廠區的受訪工人因為給生產的手機漏鎖了一顆螺絲，被罰抄總裁語錄300遍，如「環境嚴苛是好事」這樣的句子。我們調研資料顯示，38.1%的工人表示曾有過被管理人員或保安限制自由的經歷；54.6%的工人在不同程度上對工廠制度和管理感到憤怒；16.4%的工人表示曾有過被管理人員和保安體罰的經歷。「管理嚴格」、「非人性化」是工人描述對富士康的印象時最常使用的詞彙。

富士康深圳廠區每月7%—8%的員工流失率也許可以視為工人們對這種不尊重個體和超負荷工作的一種反抗。嚴苛的勞動過程也導致了勞動異化和剝削，即使是對那些年僅16到18歲的未成年學生工也不例外。儘管教育部門規定學生實習的工作時間不能超過每天8小時，富士康的學生工和普通工人一樣，仍被強制超時加班。

工資和工作時間

2010年5月以前，富士康僅支付普工900元的每月基本工資，也就是當地最低工資標準。由於基本工資難以維持工人的生活所需，工人每月不得不加班高達100個小時以獲取加班費，加班時數接近中國《勞動法》（第41條）所規定的每月最高加班36小時的3倍。馬向前（2010年1月跳樓去世，被稱為「第一跳」）的姐姐馬麗群向中央電視台談到自己在富士康觀瀾廠的工作經歷：「在扣掉社保費用以後，我

們每個月只剩下800多塊。好像也沒有人逼我們，但是我們除了加班以外沒有別的辦法。」¹⁵

2010年5月，隨著「連環跳」事件的壓力以及各地政府調整最低工資的舉措，富士康把深圳地區的普工基本工資增長至1200元。然而相對於物價和房租各方面的增長，工人依然需要通過長時間加班來獲取加班費。調研發現，工人約42.3%的工資來源於加班費。

2010年7月，富士康對外界宣佈會再次加薪，從當年10月份起將普工的基本工資調整到2000元，加薪範圍至少覆蓋85%的員工。調研組分別於10月初、11月下旬兩度回訪深圳地區的富士康工人，10月初的回訪發現絕大多數的工人並沒有收到任何關於加薪以及如何加薪的正式通知。而11月的回訪則發現僅有一部分的工人實現了加薪。根據訪談，工人們表示加薪的條件包括：「必須進廠至少半年以上」、「必須通過績效考核和文化考試」、「每個部門有一定的指標，就算進廠滿半年了也要輪候」等。對於進廠不滿半年的員工、學生工（不管工作年限）、以及從富士康的其他廠區分派到深圳廠區的員工，他們並不享受同等的加薪權利。

生產強度和工作壓力

在2010年5月第一次加薪後，加班時間縮短了，工人普遍反映工作強度較以前增加了。儘管工人尚未從言過其實的加薪中獲利，對大多數工人而言，更繁重的生產任務和工作強度卻已經開始了。調研資料顯示，12.7%的工人曾有在工作時暈倒的經歷；24.1%的女工曾出現月經紊亂的情況；高達47.9%的工人反映工作時有精神緊張的情況。龍華廠區的一名工人說：「現在控制工人加班，但單位時間

的產量卻猛增，很簡單，原來6天的活要求你5天幹完，因為企業不會傻到為了限制工人加班而不按時完成訂單。也就是說，訂單沒變，生產時間縮短了，自然單位時間的產量就要增加，我們被剝削得更嚴重了！」

在富士康最大的廠區龍華園區，2010年9月的生產旺季，每天生產大約137,000部iPhone，每分鐘生產超過90部。¹⁶富士康的測速部門和生產管理部門以秒來計算工人完成每道工序的時間，並以此安排工人的生產量。如果工人可以完成一定的產量排配，那麼第二天就會增加，當工人適應後，又再一次增加，直到達到工人能夠承受的極限。昆山廠區的一組男工說到，「我們一分鐘都不能停，我們做得比機器還快。」而另一名女工則說：「我們每天的工作量都是很大的，帶了手套，會影響我的工作效率的。有時候忙起來，我甚至連上廁所、吃飯的時間都沒有。」雖然富士康規定工人每工作兩小時就有10分鐘的休息時間，但是一些生產部門規定沒有完成生產排配的話就不允許休息。

富士康的客戶不斷要求代工廠盡可能快地生產從而滿足全球消費者的需求。例如，由富士康代工的蘋果公司的iPhone系列不斷推陳出新，客戶要求儘快把iPhone4白色型號推出市場，以跟上黑色型號的供應和銷售。客戶對於生產效率和品質的要求驅使了代工廠商持續地給工人施壓，各式電子零部件就在24小時不停運轉的流水線上組裝完成。在富士康車間的牆上貼著這樣的海報——「重視效率，分分秒秒」、「目標達成，除非太陽不再升起」、「魔鬼都藏在細節裏」。

工人們普遍被安排在固定的座位或者站位，每一班持續工作10至12小時，其強度之大、時間之長可能造成工人身體及心理的傷

害。例如武漢廠區一名受訪工人對訪談人員說：「我們線上幹的是打蠟釘的活，女生都幹不來。蠟釘槍有好幾斤重，一天干下來肩也痛、胳膊也痛，手都抖個不停。就昨天一個人肩疼得都動不了了……」通過問卷和訪談，工人的不滿和抱怨大多集中在：繁重的生產任務，高溫、噪音、粉塵等工作環境。由此可見，工廠對於職業安全的保護是不足夠的。

車間的生產線之間，組與組之間也是充滿競爭的。在一個車間裏，通過對各生產線進行評級A、B、C、D以考評各線的生產效率、是否完成任務、是否有人遲到早退等，從而決定各產線的獎金。一些基層管理也會通過給工人設陷阱以測試工人是否在認真工作，比如說拿走產品的一個小零件，如果工人沒有發現這個問題，那麼整條生產線的人都會集體受罰。在一個如此紀律森嚴的工廠，壓力自上而下層層下壓，處在最低層的工人承受著最大的壓力。

孤獨感和碎片化的生活

富士康為其工人提供了非常便利的生活設施諸如集體宿舍、食堂、洗衣服務以及其他娛樂設施，然而這些配套齊全的生活設施，實質上是為了將工人的全部生活融入到工廠管理中，從而服務於「即時生產」的全球生產策略。在很大程度上，工人的生活空間僅僅是車間的延伸。吃飯、睡覺、洗衣等工人日常生活的方方面面都像流水線系統一樣被安排好了，其本意不僅僅是為了滿足工人的日常所需，而是以最低的成本和最短的時間實現工人勞動力的再生產，從而滿足工廠生產的需求。實際上工人難以獲得真正的休息——不同部門的工人被安排到了同一間宿舍，而日班和夜班的不一致使得工

人們的休息常常被干擾。另外，隨機的宿舍分配制度也破壞了工人現存的社會關係網絡，阻礙了工人之間的交流與互動。在這樣孤獨和流水線般的生活空間，工人喪失了他們的個人生活和社會生活。

從勞工控制的角度而言，這種廠房—宿舍相結合的生活環境意味著生產與勞動力再生產活動均在一個自足的、全方位的地理區域完成。它通過對勞動力便利的地理操控，便於實行強制加班、拖班或者臨時安排加班，從而滿足彈性生產的需要。這樣一種社會空間的安排強化了廠方管理的領域，對於工人的控制從生產車間延伸到了日常生活空間。因此，工人同時面臨車間內與車間外的、工作與生活並存的雙重壓力，工人的社會生活空間很大程度地被剝奪了。

在調研中，我們探訪了「連環跳」事件中的其中一名存活者——田玉。在深圳龍華人民醫院，這名17歲少女已經半身癱瘓，終日躺在病床上。和所有的普工一樣，田玉的工作無聊到令人窒息。她在富士康工作的一個月，就在流水線上負責目檢，也就是檢查產品上是否存在劃痕。有時候還要被線長責備做得不好，做得太慢了。在每天完成工作後，就是拖著疲倦的身軀回去睡覺，沒有什麼屬於自己的時間。在宿舍裏，其餘的室友均來自不同的事業群或部門，彼此都不熟，關係也比較冷漠，沒有人有多餘的時間去關心別人。2010年3月17日，在工作了30多天後，田玉忍受不了這種無助和絕望的狀態，從四樓的宿舍跳下。她曾回憶這段經歷——「我工作的第一天就遲到了。那裏太大，我迷路了，所以花了很長時間才找到車間……在工作了一個月後，到了發工資的時候，其他人都拿到了工資卡，我沒拿到。我問線長，線長說我的工資卡在觀瀾廠區。我去了觀瀾廠打聽，但是又被那些人像踢皮球一樣被不同辦公室的人踢

來踢去……最後我還是沒有拿到工資卡。我身上沒有錢了，走了一個多小時，從下午走到傍晚才回到龍華廠區。」憤怒又絕望的田玉第二天早上就選擇了自殺這種的極端做法。自殺，也許是一種最無助的控訴。

在富士康，工人們缺乏尋求援助的管道。我們瞭解到工會並沒有發揮相應的作用。高達32.6%的被訪工人不知道富士康有沒有工會甚至以為沒有工會；84.8%的工人表示自己沒有參加工會，參加工會的工人僅為10.3%。我們也瞭解了工人對工會的看法，較普遍的回答是「沒聽過工會幹了什麼」、「工會和公司是一體的」等。由此可見，工會並沒有成功地監督工廠的運作，維護工人的權益。更糟的是，一些工人甚至以為工會就是人力資源部的一部分。作為代表工人利益的工會，富士康工會完全忽略了自己的職責，也喪失了它應有的聲音。

在富士康，無論是自殺的，還是活著的工人，都是無處控訴、在困境中掙扎的人。跳樓的工人選擇用自己的血肉和生命來控訴；而活著的人則默默忍受身體與精神上的勞役，甚至徘徊在精神死亡的邊緣，他們不知道是否只能向專橫的管理制度妥協，也不知道他們的未來在何處。

反思：跨國壟斷資本與中國邊界

中國的經濟發展在國家的積極扶持下成長起來，並成為全球經濟不可或缺的部分，然而這對中國工人而言並非是充滿希望的。在國家積極介入經濟全球化，以GDP為目標、支援外商投資和出口導

向型工業的過程中，同時伴隨著的是國家在社會和勞工保護方面的缺失。儘管國家在勞動立法方面扮演著相對積極的作用，但是其效果仍然是非常不足夠的。地方政府追逐經濟發展所付出的代價，絕不亞於富士康為追逐全球製造業市場讓工人所承受的代價。正是由於地方政府的支持，類似富士康式的資本擴張和壟斷得以實現。

富士康所體現的台灣資本跨越國界的擴張並非特例。正如前面所提到的，在這種出口導向型經濟模式中，港資和台資的輸入是帶動這種經濟模式的領頭羊。富士康所體現的台資企業在電子製造業的壟斷地位，也許正如一些港資企業在玩具製造業、珠寶加工業、又或者是服裝製造業的地位相似。位於中國邊界或周邊的後工業地區或國家（如台灣、香港等），憑藉其豐厚的資本和優越的技術對中國大陸許多尚待開發的「處女地」進行擴張。眾所周知，資本的流動受到利潤極大化的驅使。對於製造業者而言，控制土地和勞動力成本無疑是降低產品成本的兩個主要手段。因此，哪裏有遼闊的土地、豐富廉價的勞動力，資本就有動力向哪裏入侵。富士康的擴張歷程正是這股資本流動最明顯的佐證。

富士康的例子對於研究資本擴張的現象具有重要性和典型性，因為它的擴張速度和規模在國內外都無人能及，但它絕非特例。我們強調這種新型資本的出現生成了一個「逐底競爭」的全球工廠體制和一種軍事化的管理模式，正是這種體制和模式造成了新一代農民工的困境。富士康作為跨國品牌的供應商，必須與對手在價格、品質和交貨時間等方面相互競爭。為了獲取客戶的訂單，富士康只能儘量降低成本以維持其競爭力，而低利潤裏的成本也就被轉嫁到了生產線的工人身上。因而也形成了一套高度集中化和科層化的生產管理體系。

在擁有百萬生產大軍的富士康「紫禁城」中，工人們只能拼命地工作，服從不斷提高的產量安排。由於地方政府沒有切實地落實勞動法律，類似富士康這樣的用人單位才能堂而皇之地忽視超時加班等規定，從而滿足全球即時生產體系的需要。通過「科學」方式所實現的非人性管理帶給工人的壓力是巨大的；勞動的異化，社會支持的缺乏更為普遍。在這個世界級工廠中，我們看到階級關係被重新打造，權力關係兩極分化。在管理者佈置的各種天羅地網中，工人的力量難以凝聚，無法形成一股團結的力量與資方抗衡。因而個體化的工人被迫處於最無權、最邊緣的地位。當這些十幾到二十幾歲的新生代工人身處於「一流」的富士康車間與宿舍環境中，他們卻似乎更加焦慮和孤單，別無選擇。而自殺則是農民工在多種經歷中的最極端和無奈的表達。

資本擴張過程，在經濟發展的旗號下，卻暗含著野蠻、暴力與犧牲。縱使這野蠻與暴力都掩蓋在合法的外衣之下。對於資本而言，土地、勞動力只是被物化的生產要素，是為資本積累做出貢獻和犧牲的生產要素，而並非是需要以人性對待的生態環境和具有情感與尊嚴的工人。當大鏟車開入昔日的中西部鄉村、霸佔村民的家園、把農田開拓為工業用地時，當生產車間的工人被訓斥、被迫加班時，當工廠區污水橫流、土壤河流被污染時，資本的權力大爪已把他們深深地壓在了最底層、最邊緣的位置。這些被壓迫、被邊緣化的群體，都被經濟發展的光環壓抑著，難以發聲、難以反抗。

在本文中，筆者主要考察了富士康的資本擴張與大陸工人的關係。富士康的「連環跳」縱然聳人聽聞，然而為Gucci生產皮包的港資廠女工的自殺，台資統一集團工廠工人自殺等其他案例，也同樣值

得我們深思。「自殺」作為工人的一種絕望控訴，也許反映了這些台資、港資企業在對待工人時的某種共同點。來自台灣、香港這些發達「邊界」地區的資本已經通過其擴張與壟斷，對大陸中心的人們，尤其是中國工人的生活產生了巨大的影響。在這一點上，也許我們可以理解為，某些巨無霸企業不僅僅是壟斷了市場，更是壟斷了人們的生活方式，甚至是壟斷了工人們的生產行為。然而筆者相信，更深遠的影響正在發生，例如對大陸中西部城市發展的影響，對被徵地農民生活方式的影響，對生態環境的影響。筆者目前還未能對這些現象逐一考察。

經濟的發展與區域的融合也許糊了我們對「邊界」的認識，我們在享受著便利的「自由行」、「內地遊」的時候，是否已然覺得這些都是理所當然？然後這些悲劇也提醒我們，來自中國邊界的發達地區的資本擴張所帶來的——我們今日所享受的便利的交通、舒適的住宅、物美價美的商品和奢侈品，也許正是這些悲劇的起源。作為有良心的公民，位於中國邊界的公民，我們是否應該對今日所享受的生活多一些反思，也對位於邊界另一邊的中國工人的境遇多一些關注？

-
- 1 “Runners up: the Chinese worker”, *Times*, 2009, Dec. 16.
 - 2 Doug Guthrie, *China and Globalization: The Social, Economic, and Political Transformation of Chinese Society* (New York: Routledge, revised edition, [2006] 2009); Mary E. Gallagher, *Contagious Capitalism: Globalization and the Politics of Labour in China* (New Jersey: Princeton University Press, 2005).
 - 3 中國商務部網站：www.mofcom.gov.cn。
 - 4 EE Times Asia, 2010, Aug, 2, “Foxconn to Rule EMS Market in 2011, Thanks

- to Apple”, http://www.eetasia.com/ART_8800614388_499491_NT_43dfed3b.HTM.
- 5 Foxconn Technology Group, “CSER Annual Report 2008”, p. 11.
 - 6 Fortune, 2010, “Global 500 Companies: Hon Hai Precision Industry—Rank 112”.
 - 7 〈富士康新聞發言人回應「九連跳」〉，《中國青年報》，2010年5月20日。
 - 8 “Runners up: the Chinese Worker”, China.org.cn, 2009, Oct, 28.
 - 9 Tse-Kang Leng, “State and Business in the Era of Globalization: The Case of Cross-strait Linkages in the Computer Industry”, *The China Journal* 53 (2005): 63–79.
 - 10 〈富士康成為東湖高新區第一大企業〉，《長江日報》，2011年1月5日。
 - 11 “New Foxconn Factory in Central China Begins Production with Hope of Peace, Prosperity”, *Xinhua*, 2010, Aug, 2.
 - 12 “Xinhua Insight: Foxconn’s Inland Moving a Win-win Solution”, *Xinhua*, 2010, Aug, 30.
 - 13 “Students ‘Forced’ to Work at Foxconn”, *China Daily*, 2010, Jun, 26.
 - 14 “Foxconn Mulls Move Northward”, *People’s Daily*, 2010, Jun, 29.
 - 15 馬麗群，〈富士康：「七連跳」謎團〉，《新聞1+1》節目，中央電視台，2010年5月11日，<http://news.cntv.cn/china/20100511/104923.shtml>。
 - 16 “Inside Foxconn”, Bloomberg Businessweek, 2010, Sep, 9.

回應生態危機

從中國農村和平婦女出發

陳順馨

邊緣與緣起：中國、「和平婦女」、農村

「緣」這個字，在學術和文化討論中，多見於「邊緣」這類辭彙中（正如本書書名）。作為「中心」的一個相對概念，「邊緣」似乎可以清晰分辨：香港相對中國、農村相對城市、女人相對男人、「他者」相對「我」，等等。若用較為佛的「因緣和合」概念去理解「緣」的話，「邊緣」便多了一層「緣分」的含義，清清楚楚的「界線」，其實是不同的「關係」的「和合」。

說「因緣」，我首先交待自己作為「香港人」、「城市人」、「女人」與「中國」、「農村」、「和平婦女」建立起關係的緣起。於1989至1996年間在北京大學中文系念研究生的我，除了研究中國現當代文學中的左翼思潮和作家外，還延續自己對婦女經驗和女性主義理論的興趣，以這個角度切入對一些文學作品的分析，以更多理解二十世紀中

國婦女的狀況。其實，到北大讀書，對我來說更是一個「尋根」的過程。在這六、七年間，我盡量不張揚「香港人」的身份，以獲得身邊的同學和老師對我的「中國人」身份的認同。畢業後我曾經爭取留在北京工作和生活，但事與願違，我最終回到香港，在大學當起了老師，繼續做學術研究。那份對於民族身份的執著和中國的情結，是到了有機會通過書寫梳理自己的北大經驗時，才真正「放下」和得到「解開」。在《正值銀杏生輝——記北大》一書的總結中，我寫道：

北大有我的根，香港也有我的根，因為這些地方都提供養分，視乎我是否懂得吸收。「尋根」可以說回歸到一種不斷尋覓的過程，就像當年我為自己尋找精神的出路一樣。至於我曾經擁抱的「中國」，現在也變得複雜，重新認識我們之間的關係，或許是下半輩子需要努力的事。¹

沒想到，把我帶回中國大地，延續那份「未了緣」的，已經不完全是作家筆下的中國圖景與婦女形象、文學關係和北京城的人文氛圍，而更多是活生生的婦女，是變遷中的農村，是日漸被主流經濟發展破壞得讓人心疼的生態環境，而這需要一種有別於文化「尋根」的歷程和文本研究以外的學術工作方法。

2003年，瑞士一群有心的婦女發起了一個名為「全球千名婦女爭評2005年諾貝爾和平獎」(1000 Women for the Nobel Peace Prize 2005)的活動，目的在於用集體提名的方式，展示全球婦女（特別是基層婦女）締造和平的貢獻，而和平行動不僅在於消除戰爭，更在於通過不同的行徑，針對存在於人與人之間、制度內和文化中的各種暴力，

建設安然的日常生活。提名之所以特別突出基層婦女，是因為這些婦女在主流的經濟和性別秩序中被邊緣化，她們的工作經常不被看見；或者在男性主導、主要肯定國際政治調解工作的和平獎項中，婦女在日常生活中消解各種暴力的貢獻很多時不被確認。中國婦女能夠跟諾貝爾和平獎結緣，也始於這次提名。²來自約150個國家的、被統稱為「和平婦女」(Peace Women)的千人名單中，108位來自我們負責的中國提名。³這108位婦女，除了生活在不同的社會背景，⁴還擁有不同的身份(農民、工人、專業人士、神職人士、家庭主婦、社會活躍人士等等)，來自不同的族裔和年齡層，信奉不同的宗教，以及選取不同的工作策略，直面身體暴力(例如家庭暴力)，治理被發展破壞的環境(例如沙漠化、水污染、電子廢物污染等)，守護土地、生命(如推動少數民族和農民的土地權利、照顧病殘者、在山區教育孩子等)，恢復受資本主義破壞的生計(例如辦合作社、實踐有機農耕、推動青年回鄉等)，重建失落的價值(如人際聯繫、情感關係、差異性的尊重、信任、互助和民主等)和教化衆生(通過身教、言教、藝術、辦學等)。⁵雖然2005年千名和平婦女沒有獲獎，但通過這次史無前例的提名活動，她們的事迹和貢獻已「讓世界看見」，⁶改寫了和平的概念和含義。

2005年12月，我們在昆明舉行了一個中國和平婦女交流會，讓她們互相看見、認識和交流。會上，我親身感受到中國婦女的能量和看到她們工作的重要性，也意識到工作的不容易，仍然需要面對不同的困難，特別是在農村中默默耕耘的婦女。因此，除了通過文字和影像的製作和出版，將她們的故事記錄和流傳外，我開始進一步思考和平工作的可持續問題，即婦女們如何能夠解決面對的困

難，或進一步推進已開展的工作。此外，在108名中國和平婦女之中，有四十多位的工作是跟生態環境相關的，是各個議題之冠，這是日益嚴峻的中國生態危機的又一佐證。這樣，作為一種回應生態危機的和平行動和深化對問題的認識的學術行動，我和工作團隊成員⁷共同構思了一個名為「生態、生計、文化與可持續和平」的行動研究計劃，將焦點放在生態農耕、城鄉互動、社區建設、知識生產和性別等議題和它們的相互關係上。在原有的和平婦女名單中，我們選擇了五位跟這些議題相關的婦女和她們的組織，請她們參加這個研究計劃，另外還通過不同的渠道，多邀請了六位。在十一位參加者中間，六位來自大陸（內蒙、寧夏、山西、四川、江西和雲南），三位來自台灣（台東、高雄美濃和台北），兩位來自香港。⁸從2007年中開始籌備到2011年8月項目告一段落的這四年間，我多次從香港出發，踏足於相對陌生的中國農村，遠至中緬邊界哈尼族居住的猛宋（雲南西雙版納）、陝蒙交界的毛烏素沙漠（內蒙鄂爾多斯河南鄉）等地方，在婦女們生活的山水沙地、稻田菜地、果園茶園中，與她們共同開展一次結合研究、行動與交流的知識之旅。每次探訪，都住在村裏或她們家中，這大大擴展了我的視野，考驗了我的適應能力。

學術上，我也需要迎接新的挑戰，包含研究方法和學科知識兩方面的重新掌握。雖然在北大讀文學之前，我受過社會科學方法的訓練，⁹但行動研究（action research）或參與式行動研究（participatory action research）完全是新的嘗試。根據Greenwood與Levin，行動研究是促進社會向民主、開放和公正變革的途徑。¹⁰雖然屬於社會研究的一種，但嚴格上它不是主流社會研究意義上的「方法」，即不可以跟著專業研究者定下的問題、程式和步驟推進研究就能獲得預期的結

果，而是一個以具體解決問題或推動改變為導向、由問題的擁有者或變革推動者共同參與行動的實踐過程。這個過程是長線的、延續性的，因為問題一般存在已久，變革也需時，而有時間限定的行動研究「計劃」，都只是這個過程中的一站或一個階段。除了時間非我們可以控制外，行動過程也非常複雜，一些解決問題時需要處理的本地語境 (local contexts)，有時候同樣不是行動者能夠控制的，加上過程的推進，要視乎資源、力量、技術和其他元素的投放情況，所以能否解決具體的問題，並不是衡量研究是否有效的唯一標準；過程是否展示了民主的力量和行動者的主體性，共生了新的知識，創造了社會變革的可能性或條件，也是重要的指標。這是我目前對行動研究的基本把握。

正如前面所說的，我們開展「生態、生計、文化與可持續和平」行動研究，最大的關注點是和平工作如何能持續下去，而和平工作落實在生態、生計、文化等範疇上，其持續性問題，則需要演繹成為幾個具體的關注點。以下是2008年8月11個點的和平婦女第一次聚集在銀川參與第一個交流工作坊時，我們達到共識的幾個關注點：

1. 我們關注日趨惡化的生態環境、貧富懸殊、社區及傳統文化受到破壞或遺忘等方面的問題，並身體力行，以不同方式行動起來。
2. 我們關注針對這些問題的和平行動是需要持續下去的，因此我們願意審視及反思現在的行動方式有沒有問題、有甚麼可以改進。
3. 我們關注個人力量的不足夠，需要建立集體/社區關係/網絡

管道，互相創造條件，群策群力。

4. 我們關注婦女參與和平行動的重要性及特點，因為她們在生產、消費、文化知識傳承、社區建設等方面扮演的角色，以至她們的工作方式和態度，均不容忽略。

這些關注點可以總結為對自然和人文生態平衡的追求，也就是對和平的追求。（銀川工作坊行動日誌——前言）

具體操作方面，在這次工作坊中，經過多天的交流之後，每位和平婦女制訂了未來兩年（我們原定的時間）的和平行動計劃。在兩年後我們再聚之前，大家各自推動計劃，而我們研究人員則按個別婦女的需要，提供不用程度和形式的資源和協作（facilitation），作為我們參與她們的行動的方式。反過來，和平婦女在推動行動計劃的同時，也在參與研究工作，例如記錄過程，討論問題等。意思是說，我們希望做到的，是研究團隊與婦女們同時是行動者和研究者，共同在行動—觀察—反思—行動的迴圈中，創造新的知識與改變的可能性。這對於研究團隊與婦女來說，均具挑戰性，雖然性質不同：我們研究者受到的是時間、資源和能力上的限制，和平婦女（特別是不習慣用文字和影像做系統紀錄的農村婦女）則是對於「研究」的不自信。

正如前面提到的，行動研究的複雜性在於需要處理很多具體的本地語境，在我們的研究裏，涉及的不僅是中國最普遍和尖銳的「三農」（農業、農村和農民）問題，還有各地區的發展帶來的干擾，例如發展商的土地收購、政府政策的刺激和介入、市場的波動等，更有各個社區的文化傳統、人際網絡、宗族關係、性別分工等方面的考

量，這都需要我們邊做邊學，並面對在具體操作時的無力感。以下通過兩個案例的分析，看和平婦女如何回應中國的生態危機和帶出我對相關議題的一些思考。

非老師和非男人的「專家」 ——山西汾陽栗家莊村的段鎖蘭與王樹霞

今年50出頭的王樹霞，跟山西汾陽栗家莊村大部分村民一樣，以種植蘋果、梨、葡萄等水果維生，但她是村裏唯一因為沒有考上大學而留在農村的高中畢業生，也是該村婦女協會和合作社的發起人和推動者。她因為以身作則，在改變自己的命運的同時改變家鄉的文化和經濟狀況而被提名進入和平婦女的108人名單。¹¹與她一起參與我們行動研究、比她小幾歲的段鎖蘭，是婦女協會的監事長，丈夫李永瑞則是合作社的社長。我第一次踏進栗家莊這個有點灰濛濛、乾巴巴的北方村落，是2008年8月份，銀川工作坊之前。當時是與研究團隊另一位成員共同協作一次和平婦女的交流活動，前來交流的是江西的王華連和雲南的優內，她們希望看看王樹霞她們如何組織村裏的婦女文化活動，包括書社、文藝隊等等，還有建設沼池、合作社等方面的經驗。我們安排大陸的六個參加者在第一次銀川工作坊之前進行互訪交流，主要是讓較少機會外出的農村婦女，先實地看看不同地方的經驗，增加感性認識，以便在工作坊時更容易展開討論。由於王樹霞走不開，她想讓段鎖蘭有更多的出外交流機會，便請了鎖蘭代替她出席銀川工作坊。這樣，探訪結束後，鎖蘭便跟我們一起出發，前往銀川。十幾位中港台和平婦女和研究團

隊在銀川的第一次相聚和交流，並發出很大的能量和觸動，讓各人都能在最後一天，定下自己未來兩年的行動計劃¹²。鎖蘭的計劃，是針對村裏仍然大量使用農藥這個問題，她訂定的行動目標是逐步讓全村停止打農藥，改用沼液和其他生態的方法種植水果。

栗家莊原來是一個種植大麥、高粱、黃豆、玉米等糧食的地方，由於水源缺乏，1995年開始改種果樹。之後，化肥農藥的使用大增，因為果樹容易出現病蟲害，為了保證產量，村民除了以化肥代替農家肥，還用各種各樣毒性不一的殺蟲、殺菌、殺草劑，噴灑果樹和農地。但農戶噴灑農藥不是按照需要（即不是觀察果樹每年的生長情況和是否有發生病蟲害）而噴灑，而是聽到村農業技術員的廣播就跟著噴，用什麼樣的農藥也沒有考究，賣農藥的說打什麼藥就買來打，沒空的就僱人幫忙打，鎖蘭的丈夫永瑞便是村裏幾位代人打農藥的男人。2008年10月我再訪栗家莊時，在鎖蘭家的院子裏，就堆著各種牌子的農藥瓶子，空氣中還散著輕微的農藥味。我問永瑞，是否聞到農藥味道，他說已經聞不到了。鎖蘭已注意到丈夫強壯的身體開始出現各種毛病，但因為未完全意識到農藥對人體的毒害，加上為了生計，便沒有做出行動。在工作坊中，她開始認識到農藥不僅在毒害自己的丈夫，也在毒害村民，破壞土地和環境，傷害消費者，所以決定以全村停止打農藥作為行動目標。不過，正如衆多的中國農村一樣，要農民停止使用農藥，改用生態的方式進行農耕，不僅是一個技術問題，更是觀念和習慣的問題。從1950年代開始，化肥農藥是作為現代農業技術引進中國農村的，在集體經濟下，農民在生產大隊中按照技術員的指示集體操作，但供應不多。隨著1980年代市場經濟和「包產到戶」體制的推出，化肥農藥的供應

與需求都大大增加，及後在政府政策的支援和追求規模化生產的資本主義模式的誘因下，化學農業成為了現代（科學）農業的標誌，農民進一步放棄傳統農耕的方式和智慧，以致逐漸失去自己觀察和掌握農作物的生長的耐性和能力，慣性依賴化肥農藥以及「專家」的意見。現在中國的化肥農藥在使用量上，均居世界榜首，而農藥生產量則是世界第二，其中高毒的殺蟲劑占總產量的56%，數以億畝計的農地受到污染。¹³

在這樣的語境下，鎖蘭和樹霞她們要在村裏推動生態農耕轉型，不僅需要對生態農耕技術的重新掌握，例如試驗擁有防蟲和補充營養作用的沼液能否完全代替農藥而不會造成大量減產、用自己製作的營養液能否強化果樹、在果園中養草是否能保護水上和培養害蟲的天敵以恢復生態的平衡運作等，還是觀念和知識系統重建的工程。2008年12月，在我們的協作下，她們首先在村裏舉辦了一個以健康生活與生態農耕為題的培訓班，讓參加的50多位村民討論村裏進行單一化種植和使用農藥化肥後出現的各種健康和環境問題，向同來的幾位生態農耕實踐者學習沼液、營養液等的用法，並聆聽徐蘭香——一位非常肯定農民主體性和傳統農業知識和智慧的台灣和平婦女——分享她的看法和經驗。村民的反應很好，由於村裏已有100多戶建有沼池，以沼渣作為農家肥代替化肥的做法已經逐漸被接受，但對於以沼液代替農藥的做法，參加者則仍然存在不少疑慮。鎖蘭她們能體會村民的擔憂和生計上的考量，因此，培訓之後，她們組織了十戶思想相對開放的（大多是合作社的核心成員）及果園相對靠近的村民，參與第一年的試驗計劃，在風險較低的生長期噴沼液或將沼液混進農藥一起噴，看結果如何。2009年秋收時，

果子在質和量上得到保證，初步說明了實驗獲得一定的效果，¹⁴於是，2010年春天，我們和她們一起商討把實驗進一步擴展：戶數從十戶增加到二十戶；繼續試驗沼液的成效；加入在果園養草的實驗；更系統地紀錄對果樹的觀察等。秋收時，她們更舉辦了首次果子品嚐會，讓村民互相交流經驗、看到更多試驗的結果¹⁵。2010年12月我們在香港舉行總結行動計劃的第二個工作坊，鎖蘭在會上告訴我們，雖然栗家莊還沒有完全停止使用農藥，但兩年的試驗已經讓她們積累了不少寶貴經驗，村民的反應也讓她們信心倍增，就算沒有我們的陪伴，她仍然會將家鄉的生態農耕試驗推展下去。

正如前面提到的，行動研究不是以參加者是否達到目標來衡量其效果，行動過程是否展示了民主的力量和行動者的主體性，共生了新的知識，創造了社會變革的可能性或條件，也是重要的指標。主流價值和秩序一般將城市人和男人視為所謂「現代」知識的載體，農民與婦女所擁有的知識則通常被視為屬於「傳統」的領域而被邊緣化，受到忽略。在參與鎖蘭和樹霞的行動計劃的過程中，我興奮地看到一種由中國農村婦女通過行動與反思所建立起來的知識主體，而這對於減低對外來化學農業科技（如農藥化肥的使用等）和「專家」的依賴，逐漸恢復由歷代農民通過實踐而積累的傳統農耕智慧和方法（如自然資源的循環使用等），是非常重要的。鎖蘭她們原來心目中的「專家」，包括兩種：一是我們這些外來的「老師」，二是通常由男性擔當的農業技術員。

首先，在行動的初階，我們跟鎖蘭她們商量如何讓村民認識生態危機和有機農耕時，很「自然」地採用了「培訓」這種國內普遍的教學方式，而之前接受過不同的「培訓」的樹霞和鎖蘭，也用「上課」來

形容村民的參與行為，這無形中把我們工作團隊成員所扮演的協作者角色，理解為權威的授課老師，她們則自我置放在「學生」的位置，儘管在農業知識方面，她們才是老師，我們是學生。作為她們認為更應該是外來專業知識擁有者（來自香港的大學老師）的我，其實只是因為位置上擁有某種優勢，可以為她們提供一些相關的材料和意見，協助主持一些討論，在日後的實驗計劃推行中，提出一些建議，而具體在村裏的動員和田間的摸索、實驗和觀察，完全是由她們推動和執行的。這就是說，她們總結出來的在地經驗和知識，才是最好的「教材」，她們自己才是最好的老師。還記得2010年5月我再入村跟她們商量第二年的試驗計劃時的一個場景：鎖蘭經過一年的養草試驗後，決定向村民推廣這個方法，我們便帶去一些相關的文字和影像資料，供她們參考和使用。在籌備晚上村民會議的討論中，鎖蘭和樹霞都認為我應該先就養草的好處作介紹，然後由鎖蘭來補充，因為村民認為「老師講的就是好，自己人說出來就不是好的」（2010年4月29日與鎖蘭和樹霞開會紀錄），因此會認真聽，並且更接受老師的話。雖然我同意她們對於村民心態的分析和策略，但我還是堅持先由她們講，然後我作補充。我當時向她們解釋說：

我們不能扮專家，我們所提供的一些資料，片子呀，文字資料呀，其他婦女的一些經驗呀，可以大概介紹一下。但是我覺得應該強調更多自己的經驗，自己總結出來的經驗是最重要的。首先要強調鎖蘭去年的試驗，是本地很重要的經驗，我覺得我可以（用老師身份）這樣說來肯定這裏的經驗，改變他們的思想：不是外來人講的才是話，本地人講的就不是話。（2010年4

月29日與鎖蘭和樹霞開會紀錄)

最後她們同意了，並且做了。

鎖蘭在過程中認真地在果園觀察、比較和記錄葉子、樹幹、蟲、草、土壤、水分等元素的變化，並在平日不斷在地裏或串門向村民講解生態農耕知識，逐漸意識到農民才是知識的主體。在後期的一些訪談中，我看到她對「培訓」這種方式的局限性有所反思，知道解決問題的關鍵在於自己的行動、親身的體驗和操作，而農民幾十年在地裏幹活，是具有一定的觀察和操作能力的，只要能利用起來，必定能發揮作用。她說：

我們做什麼都得自己行動，自己要親身地去體驗一下，親身地去操作，那才是我們要的結果。我們畢竟不是專家，一個從資料上看，再一個從土地上，真正的實地考察，去觀察它的變化，觀察它的過程呀，這都需要我們付出一定的人力。……我們就是要到地裏去做，不能老是培訓，那也不是能解決問題的。……再有一個，本身我們農戶，幾十年在地裏的觀察能力，她的知識，能力也不少了，只要能利用起來，還是能充分地發揮出來的。(2009年10月2日訪問稿)

意識高和能力強卻經常以謙卑的「農家女」自稱的鎖蘭和樹霞，雖然知道農民有一定的盲目性，但對他們抱有信心，所以願意通過組織工作，建立一個平台讓大家互相交流、切磋和合作，增強大家的能動性。她們亦懂得利用原來生產合作社和婦女協會的社會基

礎，通過討論人類生態危機、子孫後代福祉等議題，進一步橫向地重新建立被現代化學農業切割的社區關係，恢復傳統農村寶貴的互相依存的網絡¹⁶。相反，村裏的那位男性農業技術員，卻因為將自己放在「指導」農民的「專家」位置而無法看到農民的能動性和改變的可能。記得在2008年的培訓之前，我們問過他能否有方法停止使用農藥，他說沒有，因為沼液等代替物需要一大片的果園一起使用，才會有效果，但栗家莊的農民都是小農，地是東一塊，西一塊，很難連起來。所以，鎖蘭她們提出要做生態農業的實驗，他是不感興趣的。換句話說，他是知道生態農耕轉型能否成功不在於技術，而在於組織以及觀念和行為上的改變，但他覺得農民慣性倚賴農藥和體制，很難改變。不過，當鎖蘭她們利用智慧和人際網絡，把農地靠近的農戶先邀請進來，打破分隔或界限，組成一個較大的試驗區，並取得初步的成果時，這位農業技術員的態度便有所改變，願意加入她們的工作行列。這種改變讓鎖蘭意識到，男性「專家」可以是合作對象，但她不再需要仰視他們。

可以說，這次的行動的過程說明了農村婦女是「研究者」，可以執行在地的計劃、觀察、感覺、記錄和組織集體的討論、反思、總結以至情感交流。她們更是「專家」，可以進行知識的生產和傳遞，製造改變的條件。這不但一定程度上突破了外來資源、體制或對男性的倚賴，還如一些生態女性主義者所指出的那樣，確定了她們的生活經驗作為知識的源頭之一和她們的行動主體位置。¹⁷與鎖蘭和樹霞同行的兩年多中，我亦體會到作為從香港這樣的城市而來的知識分子，當面對農村問題時，我們擁有的知識是多麼的貧乏無力，能提供的資源是多麼有限，能從她們身上學到的卻很多。例如，在鎖

蘭在2010年12月來香港參加作坊，有機會看到被地產商破壞得七零八落的粉嶺馬屎埔村時，她說非常難過，因為一直以為香港比中國大陸繁榮，香港人的生活一定比她們好得多，怎料繁榮城市中的基層村民，生活是如此沒有保障，因此她慶幸自己生活在大陸的農村，生活得到某程度的保障。我也慶幸有機會聽到這樣的迴響，讓我思考香港與中國、城市與農村、知識分子與農村婦女的「邊界」，究竟哪裏是「中心」，哪裏是「邊緣」？

促進城鄉互動的回鄉女農 ——四川郫縣安龍村的蓉蓉

相對鎖蘭與樹霞那種典型北方農村婦女的豪邁，來自離成都市不遠的郫縣安龍村的蓉蓉（高清蓉）臉上有一股南方農村姑娘的清秀。蓉蓉並不是108和平婦女名單中的一位，而是後來通過香港「社區夥伴」成都辦事處和其合作夥伴機構「河流研究會」的同事介紹的。她之所以被邀請參與這個和平婦女行動研究，是因為她和家人堅持生態農耕，並與其他幾戶從事生態農耕的村民，組織了為成都消費者配送有機蔬菜的服務，還進行消費者教育活動和網絡的組織，實踐「社區支援農業」（Community Support Agriculture, CSA）的理念。¹⁸此外，三十出頭的蓉蓉原來跟千千萬萬的中國農村青年一樣，畢業後便離開了農村，到城裏打工。2007年春節回家探親後，她決定放棄城裏的生活，留下來幫助她爸爸媽媽於2005年開展的生態農耕工作，並且越做越投入和出色，成為了中國剛興起的CSA實踐的表表者，展示了農村青年回鄉發展的可能性。

在2008年12月的行動研究工作坊上，蓉蓉所提出的行動計劃，並不是如鎖蘭那樣，針對某個問題，而是在自己工作的基礎上推進生態農耕的工作。她說：

我的目標分兩個：自從我開始有機農耕，我就想做一輩子，要讓自己的身體好，長壽，就要讓自然環境健康，從我的家做起。我要從土地開始做，做示範，增加影響。建立一個城鄉共同體，沒有城鄉差別，共同來保護地球。作為一個農民，應該懷著孩子對母親的感情去種地。(2008年8月22日銀川工作坊紀錄)

我們都被蓉蓉這份純樸和可貴的心願和她表述時那份虔誠和自信所感動。她所描繪的理想圖景，是將個人、家庭、社區和地球連接起來，中介是土地、農民的身份和她的心。或許是她回鄉後所受的觸動，或許是她信佛的緣故，又或許她已經有了一個兒子、並與自己的母親共同生活，再加上工作坊中和平婦女之間碰撞出來的啓發與能量，蓉蓉對自己回歸土地和家鄉的工作，表示了很大信心和抱負。在中國大陸的六個和平婦女中間，蓉蓉擁有相對多的能量推展她的行動計劃，因此，我們沒有像鎖蘭她們那樣協作她的計劃，只是在需要時為她提供資料和聯繫。兩年間，我們探訪了她四次，觀察她的工作方式和做訪談。在蓉蓉身上，除了看到她如何克服困難，以及她在有機農耕和城鄉互動方面作出的嘗試和取得的進展外，我們也看到一個希望在城鄉夾縫中闖出一片新天地的年輕女農的選擇，對於中國前景的啟示。

1992年，在職業高中還沒有畢業的蓉蓉，由於在畫畫方面有天

分，便給人介紹到城裏的一家台灣企業的工廠搞設計，從此開始了她的打工生涯。當時她月入300塊，比她爸爸打工月入120塊的水準超過兩倍多，還包吃包住。這讓她感到很興奮，因為可以讓家裏生活過得好一些，例如可以給媽媽買洗衣機等，讓她輕鬆一點，這是出外打工的農村女兒的典型心態。婚後蓉蓉生了一個兒子，但後來離了婚，孩子就請一直務農的媽媽幫忙帶，她繼續打工賺錢養家。作為女兒與母親的蓉蓉這樣描述她沒有意識到回鄉種地的好處時的想法：

以前沒有這個意識，跟現在的很多人一樣，就是想賺錢，可以讓老人過得好一點，讓孩子有錢上大學，沒有想別的。我以前在廠裏很賣力，隨便到哪個廠老闆都很喜歡，很認真，就是想著多賺錢，收入穩定點，讓家裏人過得好一點。但是我就沒有想到，其實生活過得好不好，並不是只是跟錢有關，以前以為有錢就可以了。(2010年12月15日訪談內容)

讓她意識到好的生活不是純粹由錢來決定的，首先是她牽掛的老人與孩子。蓉蓉回鄉的前兩年(2005年)，「河流研究會」針對在中國越來越嚴重的農業污染問題，在位於成都清水河上游走馬河旁的安龍村開展可持續發展示範村項目，號召農戶不用農藥化肥方式耕種，並為他們打沼池，主辦生態農耕講座，還初步組織城市消費者下鄉體驗和有機小市場等城鄉交流活動，以保障參與項目的農戶所種植的有機蔬菜的出路。蓉蓉的媽媽李娘和爸爸高大爺是當時的參與農戶，並且是之後堅持下來的四戶之一。用堆肥來代替化肥等有

機農耕方式需要大量的勞動力投入，四個孩子都出外打工的李娘和高大爺兩老，只能靠自己，還有信佛的宗教力量。

從小不愛種地的蓉蓉，最初不明白為什麼父母要這樣辛勞，還勸他們不要做。2007年春節後她之所以留下來幫忙，只是出於對父母的愛，還有想跟對她的感情已逐漸淡薄的兒子重新建立關係。沒想到，因為讀了一本書——《寂靜的春天》，¹⁹蓉蓉與家人和土地的緣分，起了質的變化。作者就綠色革命和人類使用化肥農藥的害處所敲起的警鐘，驚醒了蓉蓉，她開始關心自己、家人、社區以至人類的健康，決定加入父母的行列，以整個生活投入保護環境的工作。這樣，她開始學有機種菜技術、學開車（往成都送菜）、組織村裏幾戶的有機蔬菜種植者共同配菜、聯繫更多成都的消費者等。2008年底，哥哥也放棄城裏的工作，回來跟她一起發展生態農耕，一家人組成一個較強的工作團隊，分工合作。到了2009年，蓉蓉把消費者聯繫和配菜的工作全交由哥哥負責，自己集中精力在改善生產技術上，例如培養本地微生物用作殺菌和促進堆肥發酵、蔬菜的輪作方式、擴大農地面積實踐多樣化種植（例如在蔬菜以外增加小麥、稻米、香草等的種植），希望可以做成一個具有經濟效益的示範性和教育性生態農耕基地，吸引更多農民加入有機轉型的行列，也讓社區的消費者領悟到支持生態農業的真正意義在於保護環境。與此同時，她和家人逐漸不依賴「河流研究會」的幫助而獨立運作起來，到了2010年，無論是生產者和消費者的網絡，參加進來的人數都有所增長，²⁰越來越多前來探訪和交流的海內外團體和個人，讓高家的院子和地裏好不熱鬧。這是她希望建立「城鄉共同體」這個行動計劃的一步，並且理念越來越清楚，決心也很足。她說：

有些人說我們這個不好做，我就跟他們說，其實你不要想到要賣好多錢，不要只想到這塊地賺多少，虧多少，而你在賣東西給消費者時，消費者肯定是要挑剔你的。如何讓他不挑剔你呢？除非讓他來認可你，讓他來支持你。這種支援也不是說要他來幫助，只是說我們做這個是環保的事情，我們可以讓消費者知道，他在買菜的時候他是在支援環保，我們是在做一件共同的事情，只是我們的切入點不一樣。城裏面的人更知道，他們的環境比農村更差，他們需要一個更好的環境，就讓城裏面的人和我們一起來改善這個環境。我們的菜並沒有賣什麼高價，他在支援環保的同時，他還可以吃到健康的食品，不是叫他拿錢來無償地支持。平時我們買和賣是一個對立的關係，我們就不要把它做成對立的關係，我們讓消費者和農民有個共同的目標，不是就更好做了？讓消費者和農民有一個共同的目標，並不是說我們要去服務於消費者。如果是純粹的買賣關係，他當然就可以跟你討價還價，說你的產品如何不好。當我們有一個共同目標之後，先有環保的理念，再有我們種健康的菜，消費者才能吃上健康的菜。如果消費者有這樣的理念，一般都不會跟你討價還價，你就比較好做，沒有後顧之憂。你只需要去做，不需要去考慮銷售的問題了，你只要努力去做好就行了，而不是說要提高產量，多賣錢。如果消費者不願意吃你的，他不相信你也可以呀，他願意去菜市場買菜那是他的事。

（2009年8月19日訪談內容）

總的來說，蓉蓉幾年在家鄉實踐有機農耕而獲得的健康美好生活，已經遠遠超越賺錢多寡的考量，還包含照顧父母、陪伴孩子、維持自給自足的生活（不會「失業」）、保證家裏的食物和飲用水安全、順應自然規律、恢復生態環境、教育更多人改變自私計較的心態和浪費的生活習慣、在一個互相信任和互相依存的城鄉共同體中生活等等。

在如何掌握她原來不懂的知識上，蓉蓉與鎖蘭她們一樣，主要通過自己親身的嘗試與摸索，總結經驗。不同的是，她缺乏鎖蘭她們擁有的群眾基礎，以致很難集體組織村民跟她一起嘗試不同的生態技術實驗，只能單幹。不過，作為擁有閱讀、書寫能力和城市管理工作經驗的年輕女農，蓉蓉懂得求助於書本和自己，還有身邊的老人。這樣，她既能夠通過縱向的代制承傳，掌握傳統的農業智慧，又能結合自己的觀察和記錄，得出一套適合氣候變化和當地條件的靈活耕種方法。以下一段她跟另外一生態種植戶范伯伯學習種菜過程的描述，充分體現了蓉蓉作為一個現代農民難得的敏感、耐性和知識生產能力：

他們說處暑和白露之間撒胡蘿蔔最好，范伯伯跟我說的，從三伏天開始，也就是立秋到白露之間，然後我就按他的說法撒下去。那天我問范伯伯，你的胡蘿蔔撒沒有，他說，沒有，還早。我說，你跟我說的是三伏天撒的嘛！今年天氣不一樣，還早，再過一段時間。我被氣昏了。我說我的都長起來了。范伯伯說，長起來以後苗苗高，蘿蔔小嘛！像這些就要你自己去經歷，慢慢去學，要不然別人跟你說了也沒有用，你就掌握不到這些東西。我問了他們，然後我還對照一下書，看看書上怎樣

寫的，哪種菜要甚麼溫度，再加深一下印象。我還要記錄哪樣菜得哪樣病，是哪樣的效果。比如今天我收穫哪樣菜了，我就要去翻一下，我是什麼時候種的，我就在記播種時間的旁邊，寫上收穫的時間，起碼做兩三年可以說就有經驗了。（2009年8月18日訪談內容）

蓉蓉的媽媽李娘也是她學習的對象。一生務農、養大了幾個孩子的李娘，經歷了從少量使用化肥農藥的集體化農業時期到大量使用的改革開放時期的變化，不過，她一直能保持老一輩小農那種自力更生、自給自足的精神和生活能力，懂得在需要時使用傳統的農耕方法（如用草和糞製造肥料），所以她能將之應用在生態農耕上。在新的CSA生產模式下，她說她用負責任的態度面對消費者，包括用心種菜、配菜和接待他們，²¹並有耐心和決心解決一個又一個技術困難（例如病蟲害），面對消費者有時候不合理的要求（例如要吃不合時令的菜）。李娘以「累皮不累心」來形容她多年的狀態，說既然選擇了做生態農耕，就有決心高高興興地做下去（2008年12月10日訪問內容）。這種堅持的工作態度和精神，對蓉蓉影響很大，她在銀川對和平婦女們所說那句話：「作為一個農民，應該懷著孩子對母親的感情去種地」，透露了母親是她與土地建立起親密關係的中介和典範。她從媽媽身上承傳的，不僅是傳統技術和智慧，還有千百年來中國農民對大自然那份如孩子對母親般的情感，而這正是廣闊的土地山河能養育世世代代子子孫孫的保證所在。今天，化學農業對於土地河流造成嚴重污染，必然觸動了同樣身為母親的蓉蓉與李娘那共通的情感紐帶，讓母女共同獲得了能量，堅持大地治理的工作。

不過，蓉蓉與李娘畢竟是擁有不同生活經驗的兩代女農，因此，在某些實際工作上，她們的意見並不統一，甚至產生矛盾，特別是在如何發展或規劃的問題上。舉個例子。記得2008年10月我第一次探訪高家時，有機會跟蓉蓉和李娘分別做訪談。一邊廂，蓉蓉跟我說需要擴大耕種的土地面積，才能實現多樣化種植的理想，和建立一個較有規模的、面向更多生產者和消費者的生態農耕示範和教育基地，擴大影響力，所以主張多租一些村民丟荒的土地來耕種（這還含有阻止農村土地被徵收的願望）；另一邊廂，李娘則告訴我，她不大贊成蓉蓉的想法，認為發展不應那麼快，最好一點一點慢慢地做，不然吃冒進的虧。母女的分歧，我認為既是代際的，又是城鄉的。李娘經歷過「大躍進」時期，看到中國吃過冒進的虧，加上習慣小農的生活方式和思維，在擴展的問題上容易傾向保守。蓉蓉雖然在農村長大，但所受的現代教育和進城打工的經驗，無形中形塑了她那較強的發展意識和「闖」勁，削弱了她對於過快的步伐可能帶來危機的意識。這種家庭內部的矛盾，不僅是代與代之間的，也出現在同代之間，蓉蓉和哥哥的發展藍圖與做事方式，有時候會因為經驗、性別、位置上的差異而發生矛盾，這些困難都需要蓉蓉不斷去克服。

無論遇到怎樣的困難，在我看來，蓉蓉和哥哥回鄉從事促進生態農耕和城鄉互動的工作，從而有機會發展自己喜歡的事業，並能發展到一定的規模，足以維持生計這個經驗，對於我們思考中國農村青年是否必須在城市打工才有發展機會，或者消解城鄉之間的人為邊界等問題，是具有啟發性意義的。如果中國農村的土地不會被城市發展逐漸吞併或被貪官倒賣給資本家，同時更多的城市消費者

意識到可以通過改變消費行為（例如願意多花錢買價格相對高的有機蔬菜而不是奢侈的消費品）來保護生態環境和促進食物安全，從而願意支持有機農戶的生產及生計的話，相信更多年輕一代的農民會願意留在農村生活和發展，而不會自我「邊緣化」地跑到城市當身份曖昧和地位低微的「農民工」。與此同時，城市消費者應該知道自己的存活與健康問題，跟「三農」息息相關，因而懂得反思城與鄉、消費與生產的不可分割性。換句話說，讓農民回歸土地，回到農業，才是解決農民就業和中國農業日益萎縮的危機的最終方法。在蓉蓉理想的「城鄉共同體」模式和實踐中，不但生產者和消費者能夠重新建立互信、互助和互利的關係，城鄉互動的經濟和文化形態還能打破城鄉二元對立的意識形態，農村所代表的價值不會是定型化的「落後」、「保守」和「愚昧」，而是「可持續」、「創意」和「智慧」；同樣，城市也不一定是「進步」、「開放」、「知識」等的標誌，在城裏打工的人過著的是比農人更「不可持續」、「單一化」、和「乏味」的生活。可以說，蓉蓉所代表的那種回鄉經驗，對於中國來說，不僅是環境保護工程的重要環節，也是被切割的社會關係和被顛倒的價值獲得重新建構和整理的希望。

結語

回到我與中國、農村與「和平婦女」的緣分。

首先，這幾年的經驗，讓我體會到這個行動研究對我的意義，已經超乎文化研究那跨越各種界線（特別是民族身份、城鄉、性別等方面的界線）的學術追求，更是應盡的人類責任。無論我們擁有什麼

身份認同、住在哪裏、信奉什麼宗教，地球只有一個，我們需要共同以行動回應生態危機，不然，人類便會滅絕。這樣，我學會了放下執著和反思固守的位置，隨著因緣而和合不同的可能性，無論是學術的或是生活的。

其次，和平這兩個字的含義，因為有緣與中國「和平婦女」同行而變得親切和豐富，並且認識到其可持續性是繫於生態、生計和文化的可持續性，也就是三者之間的互動關係，而其中婦女起著重要的作用，因為婦女一直是生活的把關者或生命的養育者，對於在生態、生計或文化方面的工作，她們都顯得更積極和發揮更大的能動性。所以回應中國的生態危機，不能只聚焦在法例條文和行政管理的範圍內，需要加入性別與日常生活的角度，才能在更深層的文化領域（例如知識生產與傳遞、價值、人際關係和社區網絡等），做出變革或重建。

最後，在充滿各種寓言的2012，立足香港，面向中國，環顧世界，對於嚴峻的生態問題能否出現很大的轉機，我的確沒有把握，但總覺得有希望，因為固守的邊界已逐漸消融為互助的關係，而全球越來越多默默無聞的群眾，如中國的和平婦女一樣，經歷了一定的覺醒後，不斷結集力量，並以不同方式行動著，反思著。

-
- 1 陳順馨，《正值銀杏生輝》（香港：進一步多媒體，2000），頁155。
 - 2 曾經被提名諾貝爾和平獎的中國人，都是男性，並且純粹跟國家政治相關，例如劉曉波等。
 - 3 我的同事劉健芝當年是推動這個提名活動的國際委員之一，負責中國（大陸、台灣、香港和澳門）和蒙古國的提名工作。在她的牽引下，我參與這部分提名的組織工作。我們在嶺南大學群芳文化研究及發展部「性

- 別與日常生活」研究計劃下成立了一個「和平婦女」項目，從兩岸四地和蒙古國邀請了評審委員，在2004–2005年間公開地徵集提名和進行輪選。
- 4 在這108人當中，9個來自香港，16個來自台灣，83個來自大陸。
 - 5 詳細的故事可參見陳順馨主編，《多彩的和平——108名婦女的故事》（北京：中央編譯出版社，2007）。
 - 6 這是我們製作的一套和平婦女紀錄片的名字，但也是一種結果。發起「全球千名婦女爭評2005年諾貝爾和平獎」的組織，曾經製作了一套印有千名婦女的照片和事跡的圖片，供參加提名工作的機構在世界各地舉行展覽，「讓世界看見」和平婦女的故事，引起討論。
 - 7 參與這個和平婦女計劃的，除了劉健芝和我外，香港方面還有從事中國農村社區發展工作多年的陳惠芳，大陸的則有北京大學的戴錦華、雲南社會科學院的趙群，台灣的是成功大學的鍾秀梅。
 - 8 這些參與行動研究的和平婦女的簡介，可參看研究項目的網頁 www.1000peacewomen-hk.org。
 - 9 1981–1992年間，我在荷蘭Institute of Social Studies攻讀發展學碩士學位，1973–1976年在當時的理工學院讀的是數學、統計及電腦。
 - 10 Davydd J., *Greenwood and Morten Levin, Introduction to Action Research — Social Research for Social Change* (2nd edition, Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage, 2007).
 - 11 王樹霞的故事詳情，可參閱陳順馨主編，《多彩的和平——108名婦女的故事》，頁581–591。
 - 12 2008年8月17–24日在銀川舉行的「生態、生計、文化與可持續和平」行動研究工作坊（一）包含五個部分的交流與討論：生態農耕與可持續生計、生產者與消費者互動、婦女主體、互助合作與社區建設、行動計劃，各位參加者除了就自己的工作經驗和相關的議題進行交流和討論外，還考察了內蒙參加者殷玉珍在沙漠建設起來的農林基地和東道主寧夏楊海瀾的生態農莊，觸發了不少的智性和感性的認識。
 - 13 溫鐵軍，《新農村建設中的生態農業與環保農村》（2007），流覽日期：2011年8月5日，<http://sard.ruc.edu.cn/datas/users/1182-2007-45.pdf>。
 - 14 在第一年試驗期間，剛好因為氣候問題，整個村子的梨樹都出現較多的

爛梨，但平均來說，用沼液的試驗戶的爛梨比例卻相對低，說明了果樹相對健康，能較好的對抗病蟲害。此外，果子的產量和品質都有改善。這些都是通過交流總結出來的成果。

- 15 第二年試驗的效果主要顯示在養草的方法上。栗家莊的村民大多把果園的草鋤掉，以為草會搶果樹的水和肥。經徐蘭香的解釋和鎖蘭的嘗試，證實以不鋤草來保持果園的生態平衡是讓果樹長得更健康的要素，不會影響產量。
- 16 根據鎖蘭的觀察，自從化肥農藥普遍使用後，村民各自工作，很少互相走動和溝通。但在展開生態農業的試驗計劃後，由於有一個共同的關注點，並計劃合作製造一些生態農業所用的材料，如滋養果樹的營養液等，過程中多了機會互相串門，分享心得、觀察和成果，參與的農戶彼此的聯繫因而增強了，無形中重建原有的農村關係。
- 17 Deane Curtin, "Women's Knowledge as Expert Knowledge—Indian Women and Ecodevelopment," in *Ecofeminism—Women, Culture, Nature*, edited by Karen Warren (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997), pp. 82–98; Sara Bracke and Maria Puig de la Bellacasa, "The Arena of Knowledge: Antigone and Feminist Standpoint Theory", in *Doing Gender in Media, Art and Culture*, edited by Rosemary Buikema and Iris van der Tuin (London: Routledge, 2009), pp. 39–53.
- 18 「社區支援農業」的理念源於瑞士和日本，在1970年代開始由一群意識到食物安全的消費者和從事有機種植的農人直接溝通，通過預先付款的配菜和田間交流活動，一同承擔糧食生產的風險，分享利益，建立互信、平等、友好的關係。這類消費者與生產者的互動關係的建立，不僅有利於人類健康，對於生態環境也非常重要，因為生計上有保障的話，能吸引更多的使用化肥農藥的農民轉型從事有機農耕。近幾年，在不同組織的推動下，中國大陸出現越來越多的「社區支援農業」網絡，北京中國人民大學農業與農村發展學院等學術機構和小毛驢市民農園更主辦了多次的全國性交流會議和出版刊物。詳情見小毛驢農園的網頁 www.littledonkeyfarm.com。
- 19 《寂靜的春天》(*Silent Spring*)的作者是美籍蕾切爾·卡森(Rachel Carson)，

於1962年出版，重點講述化學製劑，特別是農藥對環境和人類健康造成的危害。她用了環境污染到讓鳥都不能生存的地步（以沒有鳥叫的寂靜的春天作為隱喻）來提出警報，此書被公認為環境運動的最早經典著作之一。中國大陸的中譯本為呂瑞蘭、李長生所譯，2008年由上海譯文出版社出版。

- 20 與蓉蓉合作的生產者由原來的三戶增加至七、八戶，購買他們的菜的消費者則由幾十戶上升到上百戶。
- 21 高家每逢周末都在自己的院子裏接待城裏來的消費者參觀農地、參與農活和吃農家飯，一家人忙得團團轉，有一段時間蓉蓉的弟弟和妹妹也回來幫忙。在秋收時他們還跟其他生產者一起搞穀子品嚐會等消費者活動。

轉變中的邊緣身份

中國互換政治與宗教

龔立人

自2004年，中國共產黨政府（以下簡稱中共）提出「和諧社會」的理念後，文化、經濟、社會和政治等生活均須被調校，朝向和諧社會的理想。按中國共產黨總書記和國家主席胡錦濤的說法，社會主義和諧社會：

應該是民主法治、公平正義、誠信友愛、充滿活力、安定有序、人與自然和諧相處的社會。民主法治，就是社會主義民主得到充分發揚，依法治國基本方略得到切實落實，各方面積極因素得到廣泛調動；公平正義，就是社會各方面的利益關係得到妥善協調，人民內部矛盾和其他社會矛盾得到正確處理，社會公平和正義得到切實維護和實現；誠信友愛，就是全社會互幫互助、誠實守信，全體人民平等友愛、

融洽相處；充滿活力，就是能夠使一切有利於社會進步的創造願望得到尊重，創造活動得到支持，創造才能得到發揮，創造成果得到肯定；安定有序，就是社會組織機制健全，社會管理完善，社會秩序良好，人民群眾安居樂業，社會保持安定團結；人與自然和諧相處，就是生產發展，生活富裕，生態良好。這些基本特徵是相互聯繫、相互作用的，需要在全面建設小康社會的進程中全面把握和體現。構建社會主義和諧社會，同建設社會主義物質文明、政治文明、精神文明是有機統一的……¹

經歷數十年的社會主義宣傳，民間對和諧社會其中一個反應是：這是「河蟹」還是和諧？（因和諧與河蟹的普通話發音相似）在國內，「河蟹」指封鎖、掩蓋負面消息、控制新聞和言論自由的行為，同時也有橫行霸道的意思。在香港，「河蟹」更有馴化和收編之意。本文的關注是宗教生活。在和諧社會意識形態底下，宗教也需要成為和諧（「河蟹」）宗教。這暗示中共已逐步走出宗教鴉片論的意識，不再視宗教為要消滅的對象，並承認宗教可以在建立和諧社會過程中有其角色；但現實是，宗教仍受到不同程度的干擾和壓制。從中共角度來看，這些干擾和壓制是宗教轉化為和諧宗教的必須，但從鴉片的宗教轉為和諧的宗教並沒有改變中共對宗教基本的態度，即宗教沒有自身存在的自由。我不擔心宗教在社會的邊緣身份，也不認為宗教要成為社會的核心，不但因為這與現代性代表的自由並不吻合，更因為宗教可能因分享某程度的政治權力而被腐化。那麼，本文所探討的宗教邊緣身份的轉變是由中國政治所決定，而不是引

用西方社會所理解的現代性、世俗性和再魅等。這討論需要從中國互換關係政治開始。

中國互換關係政治

互換政治不是甚麼新事物，因為任何政治已存在某種和某程度的互換關係。焦點反在於：它如何進行、目的為何和帶來甚麼新關係等。鄧小平於1970年代後期推動的改革開放正是回應毛澤東時代帶來給中國共產黨合法性危機。²鄧小平的改革開放縱然影響了政府的行政和制度，但它不牽涉任何民主化，即一切改革仍在維持中共一黨專政的權力。這說明中共仍會選擇用暴力對待那些挑戰其權力的人士，其中包括趙連海、胡佳、劉曉波、艾未未和李旺陽等人。雖是如此，但改革開放對當下的政治架構和作為意識形態的共產主義已產生一定程度的壓力。Lieberthal評論，在現代化和經濟增長下，共產主義不再可以為中國共產黨帶來其盼望的合法性，也無法繼續維持公共秩序。更嚴重的是，地方官員不再因共產主義意識形態緣故而願意對北京順服。³改革開放引入的自由市場帶來中國社會從國家意識形態轉向個人主義，政府急於尋求一個新策略，建立新的社會契約。⁴自1980年代到現在，中國經濟的顯著增長和國家財富的增加等等為政府建立一定的合法性，但這過程不可能無止境持續，因為舊的政治制度不能處理日益嚴重的貪污和財富分配不公。⁵有見及此，中共引入協議形式的新政治模式，並發展一系列策略，包括預放式威嚇、權宜式讓步、效益式勸告和延遲執行/實施政策等，目的是要減輕其合法性危機。例如，一方面，中共引入鄉村選

舉、強調法治社會等做法來推動協議式政治。⁶另一方面，中共以暴力手法阻止民間對2008年四川汶川地震後豆腐渣工程的調查，因為中共明白這調查將會進一步揭露其貪污行為，危害其合法性。那麼，這新政治不是建立在社會討論上，也不是以民主程序作指引，反而仍以維持專權主義為目的，即中共仍舊一黨專政。雖是如此，我認為單從控制與對抗模式理解中共與民間的關係不足以帶出因政權合法性危機對中國政治的影響。不同學者已分別指出，今日的中共已傾向以解決問題式的實用主義而少用意識形態來處理社會議題。⁷就此，我認為社會互換理論能為我們提供一個模式，理解中共在從社會主義轉向有中國特色的社會主義過程中，與不同行動者的互動，及其如何回應中國社會的矛盾。

社會互換理論是從市場買賣模式引發，進而探討政治學議題。⁸有別於經濟互換，社會互換關注非經濟和非物質回報，但跟經濟互換一樣，參與互換者各自最大利益是一切交易的基礎。社會互換理論認為，不同社會關係是市場買賣關係的伸延，而每一參與者都是平等和自願，沒有被強迫進行交換。社會互換理論以兩人作為例子，探討雙方如何從交換過程中獲得最多利益。這是一個給與取的互動過程。又因互換雙方必須互相倚存，所以對社會互換的理解不應於某一次獨立互換，而是須要將參與者的互換關係理解為一個長期關係。因此，以往互換關係的經驗和互換行為的偶爾性是構成社會互換理論重要元素。行為偶爾性指參與者可以選擇從互換關係中退出來，不參與互換。這是很理想的情況，但現實並不一定如此。一方面，其中一方可能比較依賴另一方，故而被迫進入互換關係，沒有拒絕的權利；另一方面，他需要從互換關係中換取其基本生存

條件。至於較少倚靠對方的一方則需要與對方互換他所渴望得到的東西。因此，較倚靠一方絕非完全被動和沒有回報——這有限空間正是本文的關注點。縱使公平和平等是互換關係的基本原則，但我們又不能因現實與這基本有很遠距離，就拒絕參與一切不公平或不平等的互換關係，因為互換關係中的公平和平等可以是一個在形成中的目的，而不只可能是互換關係的基礎。尤其在本文所關注的專權主義政治背景下，不公平互換關係是現實，較倚靠一方沒有選擇權力退出互換關係。

對於在專權主義政治下的社會互換關係，我有以下考慮。第一，在政治領域上，我們或許可以以黑格爾的主人奴隸辯證法為較倚靠一方提出其參與互換關係的理據，即作為較倚靠一方在互換關係中可能反成為主人，而較少倚靠一方可能反成為奴隸。由於主人有奴隸從事勞動生產，自己不需要工作，逐依賴奴隸取得生活所需；當主人完全依賴奴隸從事勞動生產之時，主人便成了奴隸的奴隸，奴隸反過來取得了自主和自由，因為奴隸成了主人的主人。這樣一來，主人與奴隸的依賴關係不再是單向，而是雙互依存的關係。⁹第二，政治領域本身是一種利益互換關係，我們不需對政治有不切實際期望。這不是說我們不需追求民主和平等，而在具體處境和不同社會關係下，我們對追求平等關係有不同程度的實踐。第三，在社會互換關係下，相互利益是優先，意識形態變得次要，因為社會互換理論本身是理性選擇理論，也是適應過程，以致在社會互換下的各方需要調校其理念和步伐。這有助推動一個討價還價的政治，而這是民主生活的基礎。以下，讓我從這三方面考慮進一步分析專權主義下社會互換關係中的互動模式。

在一個專權主義政府下，政府在關係中相對地是較少倚靠的一方，而人民會是較倚靠的一方。縱使專權主義政府與社會不同成員進行互換，但它沒有任何計劃要將互換關係變得平等和公平，因為平等直接挑戰專權主義政府的權力。相反，它會用不同權力迫使對方進行社會互換，而較倚靠一方為要免受懲罰，也願意進行社會互換。¹⁰就著權力一事，Molm 嘗試分別那因參與者權力的多少而產生一個權力不平衡的制度與那從權力關係中獲取的權力運用。¹¹前者影響後者，即不平衡權力的制度將帶來和強化互換關係中的不平等，但這不等於較倚靠一方必然進一步被剝削，因為較少倚靠一方為了換取其穩定和合法性，會願意作出妥協。那麼，較倚靠一方就從中獲取他們從沒有的利益。事實上，很多社會互換關係不必然牽涉真正的資源轉讓，而是合作本身就為對方製造價值和方便。以上說法不是要合理化一切社會互換關係，而是在專權主義政權下，較倚靠一方需要認識其可供互換的東西，並如何運用從互換中所獲取的利益，加強其自由，甚至間接地和隱藏地反成為主人奴隸關係下主人的主人。

就著社會互換關係，其中牽涉協商和相互兩種模式。¹²Molm 指出：

在協商關係中，行動者參與一個共同決策的過程，並在一個明顯討價還價情況下，他們雙方在互換下達到共同協議……在相互關係下，行動者在互換角色中是獨立的和非協商的。行動者提出互換，但不知道對方會否、甚麼時候或甚麼程度會有互換關係。¹³

Blau 評論相互模式是：

社會互換包括沒有指明的責任……一個人為另一方做一些事，而期望著未來會有些回報，但具體內容沒有預先規定……回報的內容不可以討價還價，但只可由對方自由地決定。¹⁴

Blau 和 Molm 的評論是針對一種相對地平等和自由的互換關係，並不適用於專權主義政府。然而，這不等於專權主義政府就不可能進行互換關係。事實上，專權主義政府也逐步意識互換關係的重要（例如，中國、緬甸）。雖是如此，這不等於互換關係中的協商和相互關係就會出現。反諷的，對專權主義政府來說，任何嘗試達到互換關係中的平等會被視為一種威脅。若真的逐步邁向平等時，較少倚靠的一方可能會終止任何互換關係，甚至會用更暴力方法獲取他所期望的。以上說法不代表較倚靠一方不可以爭取和建立平等關係，反而要認識這是一個策略和時機考慮。策略要求我們對處境的認識，作出部署和可能的妥協，而不只是從原則開始和結束。

以下，我將從社會互換理論解讀中國政治與宗教關係。首先，我會以合法性危機來詮釋和諧社會的意識形態；隨後，我會從這理解閱讀中共宗教政策。

和諧社會與合法性危機

若說和諧社會代表一個新時代管治方向，我會傾向認為這是進一步的互換關係，而這來自中共因回應其合法性危機而提出的方案。那麼，中國社會面對甚麼合法性危機？又和諧社會如何鞏固政府的合法性？

在鄧小平帶領和推動的改革開放下，中國經濟急促增長、中國共產黨的威信也建立和國家的國際形象大大提升。然而，經濟成就並不保證人民可以享受有高質素的生活，因為高質素生活關乎社會關係，即信任、團結和共同價值。當下中國社會所面對的，就是社會關係與經濟增長之間的嚴重裂縫。縱使中共積極透過教育改造、改善農民生活和發展工商業，但這一切無助改善當下社會問題，不但因為問題是法律與政治制度未能配合經濟和社會發展，更因為人民對正義、平等和權利的意識已提高，不滿足強調經濟回報為主的效率政治。與這問題相關，就是嚴重貪污和官員濫權。執筆之時，廣東省烏坎村所發生的衝突正是典型例子之一。¹⁵一方面，政府官員的貪污與濫權激發民憤；另一方面，民眾對正義和權利有更大認識和訴求。

1989年民運就是對政府的貪污和濫權的指控。於2002年，江澤民提出「三個代表」時，承認貪污的嚴重和反貪污的迫切性。他說，

打擊和防止貪污是整個黨的主要政治責任。如果我們不消滅貪污，人民與黨的血緣關係將受到嚴重影響，共產黨將要面對失去其支持和信任，甚至走向自我消滅。在社會市場經濟發展下，共產黨一定要醒悟，避免被腐化思想影響，保持其成員的純潔。不同層級的共產黨需要認識其迫切性和打擊貪污。¹⁶

中國社會貪污的特色：（一）橫越政府各部門；（二）越來越多政府公務員參與；（三）透過法律進行；（四）很有組織性。¹⁷雖然不同領導人在不同時候採取反貪污行動、鼓勵人民舉報和強化中國共產

黨紀律等，但效果卻欠佳，因為貪污已是集體行為了。早於1989年，Oi已指出貪污是因改革開放不完整性所致。她認為問題不在於經濟發展，而是因中央對社會的管制減弱、另類監管制度又未形成、地方官員被賦予更大權力執行政策但缺乏政治改革下容許建立有效的法律和監管所導致。¹⁸沒有民主化的強化地方管治只會讓經濟改革更容易被濫權。可惜的是，中共拒絕承認這是政治制度的問題，反將問題歸咎於因改革開放導致社會排斥、社會剝削和社會解體。換句話說，這是因經濟分配不平均所致，而不是政治制度。甚至當提出和諧社會時，中共亦將社會主義式和諧社會從傳統和諧社會分別出來，以肯定中國共產黨領導的權威和合法性。

就著中國政府面對其合法性挑戰，它可以有三個選擇。第一，退讓。這代表政府從社會、經濟和政治等領域退縮，這將帶來公民社會的出現。第二，收窄。即政府意識其權力的限制，並願意騰出某些管治範圍讓私人參與。例如，中共容許有非政府組織出現，但他們多是政府組織的非政府組織，受政府嚴格監察其活動。第三，適應。一方面，政府需要調校適應新時代，不再可以像昔日以意識形態為主；另一方面，社會各階層需要調校與政府步伐配合，不再是對立。適應是中共選擇的方法。從鄧小平推動的經濟計劃、近年來容納企業家加入共產黨，到宗教與政府的相適應等皆朝向這方向。有別於退讓和收窄，適應模式的目的是要維持中共的管治和合法性。那麼，和諧社會就是一個適應政策，要求社會各種力量調校，彼此配合。同時，適應也是一個互換政策。中共需要接受現實，爭取不同群體的合作和配合。按David Beetham理解，不論哪種政治制度，一個合法的權力須要某程度符合以下三個條件：（一）符

合已建立的規則；(二)而這規則是透過共同信念所建立；(三)有證明指出社會同意受制於某種權力關係。¹⁹若未能滿足這三個條件，政府的合法性將受到嚴重質疑。和諧社會的目的之一是嘗試為政府的表現提出標準，而這目標是公共利益。此外，和諧社會更提供方向邁向這目標。明顯地，和諧社會是要建立共同信念。雖然和諧社會代表的公共利益不是透過民主方式凝聚，但政府用各種方法動員群眾認同和諧社會的觀點。這不再可能是意識形態之戰，而是具體的互換關係。

中國宗教政策

基於以上對中國政治環境的解讀，以下將探討宗教在中國互換政治下的身份轉變。1982年前，中共沒有很清楚的宗教政策。經過文化大革命、領導人權力移交和改革開放，中共開始認真思考宗教議題。一方面，1982年頒布《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》。另一方面，就宗教議題，中共在1982年修訂國家憲法第三十六條規定：

- 1 中華人民共和國公民有宗教信仰自由。
- 2 任何國家機構，社會團體和個人不得強制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧視信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。
- 3 國家保護正常的宗教活動。
- 4 任何人不得利用宗教進行破壞社會秩序，損害公民身體健康，妨礙國家教育制度的活動。
- 5 宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配。

相對於1975年和1978年的修訂，1982年的修訂已刪除「有信仰宗教，宣傳無神論的自由」。按長期從事統戰工作的李維漢在1961年所言，這話不是促進信教自由，而是促退宗教信仰。²⁰雖然這修訂是一個進步，但若留意其他條項對宗教的規劃，我們就很難相信中共是在討論宗教自由。例如，甚麼是正常的宗教活動？誰來界定正常的宗教活動？²¹說到底，1982年的修訂主要是針對文化革命時的偏左路線，與肯定宗教自由無關。此外，在改革開放下，中共開始逐步走向實用主義，不再糾纏於宗教鴉片論的意識形態上。雖是如此，但宗教鴉片論和基督宗教的帝國主義等論點不時也在官員口中表達出來。受馬克斯列寧主義影響下，中共政府仍走不出馬列幽靈。

在實用主義下，中共終於承認宗教具有「根本是長期性」、「關鍵是群眾性」、「特殊複雜性」等特性。²²簡單來說，「根本是長期性」指出宗教不會在短期內消除，所以，一切急於消滅宗教只會帶來社會矛盾。「關鍵是群眾性」指出宗教與群眾的密切關係，任何對抗宗教的做法需要考慮群眾反映，尤其當宗教與民族性結連時，需要特別小心。「特殊複雜性」指出宗教不只是信仰，更有國際關係在內。尤其是西方敵對勢力利用宗教來分化的政治策略。因此，如何發揮和運用宗教的積極力量比計劃消滅宗教來得實際。在改革開放下，宗教政策也不可停滯，拖延改革步伐。於1993年11月，江澤民提出相適應，並說，

我們反對任何對有信仰宗教者和沒有信仰宗教者的歧視。我們不會採取任何政治力量消滅或支持宗教。我們實踐宗教自由，即聯繫有信仰宗教者和沒有信仰宗教者，信仰這宗教者和信仰

那宗教者，和平地生活和彼此尊重，以致我們能集中我們的意志和權力為有中國特色的社會主義貢獻。²³

江澤民的話反映一個事實，就是承認宗教長期性、群眾性和複雜性。他甚至認為宗教的消亡是「一個漫長的歷史過程」、「可能比階級和國家的消亡還要久遠」。這現實主義使政府採取另一種對待宗教的方法，即引導宗教適應社會主義，甚至成為有中國特色社會主義的宗教。其實，周恩來於1957年已提出類似的觀點，但礙於當時內部政治鬥爭，沒有被留意。²⁴稍後，江澤民在全國統戰工作會議上提出關於宗教工作的「三句話」：一是全面、正確地貫徹執行黨的宗教政策；二是依法加強對宗教事務的管理；三是積極引導宗教與社會主義社會相適應。除了以上三方面，江澤民在2001年12月召開的全國宗教工作會議上的講話中，又增加了「堅持獨立自主自辦原則」的內容。這就從「三句話」變為「四句話」了。²⁵

若接受宗教的「根本是長期性」、「關鍵是群眾性」、「特殊複雜性」等特性就是中共對宗教適應的話，宗教要如何適應社會主義？1998年，國家宗教事務局政策法規司司長段啟明提出六方面。²⁶第一，政治上，宗教要被引導愛國，支持社會主義中國共產黨的領導，遵守當下的宗教規則；第二，經濟上，宗教要被引導支持經濟開放和貢獻社會主義市場經濟的發展；第三，意識形態上，宗教要被引導對沒有信仰宗教者和其他宗教的尊重；第四，文化上，宗教要被引導發揮其光明一面，消除其黑暗面；第五，社會上，宗教要被引導支持正常社會生產、社會生活和社會秩序；第六，道德上，宗教要被引導提升其道德教導和生活，以配合和支持社會主義道德。

單從這六方面來看，江澤民說，「這種適應，並不要求宗教信徒放棄有神論的思想和宗教信仰，而是要求他們在政治上熱愛祖國，擁護社會主義制度，擁護共產黨領導；同時，改革不適應社會主義的宗教制度和宗教教條，利用宗教教義、宗教教規和宗教道德中的某些積極因素為社會主義服務。」²⁷ 葉小文也說，「要引導宗教與社會主義相適應，歸根究柢，在宗教觀念上總迴避不了一個淡化或改革甚麼，引導或發揚甚麼的問題。」²⁸ 第一，宗教與社會主義的相適應不牽涉宗教自由，反而進一步規管宗教的內容和活動，使宗教可以發揮中共期望它的角色。換句話說，若宗教未能發揮其實用價值，它就要被改造。第二，中國特色社會主義為宗教提供一個可靠和沒有爭議的視野去認識宗教。只有如此，宗教的迷信和帝國主義傾向才會被認識和消除。宗教的終極是社會主義，而不是宗教所宣講的拯救。第三，宗教是有潛能成為中共的伙伴，但也有潛能成為敵人。因此，嚴厲監管宗教是必須的。所以，不同時代出現有關對宗教事務管理的規範都是從管理和監察的角度出發，而不是從保障宗教自由來考慮。雖然相適應論是在和諧社會提出之前，但和諧社會下的和諧宗教基本上延續宗教相適應的看法。例如，於2007年出版，一篇刊登於《中國宗教》名為〈建設和諧宗教：中國宗教的時代使命〉的文章指出，和諧宗教的第一個角色是由整體社會決定。和諧宗教不是關乎宗教自由，而是由中共來決定，因為中共是最認識和有能力保障人民利益。第二，宗教需要發展其和諧神學，其重點是將宗教信念配合和諧社會的要求。其中包括宗教和諧、愛國主義、修訂陳舊教義、提升道德、優質的領導訓練和好的宗教團體管理等。至於政府的角色，2009年，前宗教事務局局長葉小文強調引入宗教

法來保障宗教和正確實施宗教政策。此外，他肯定宗教在公益事業的角色，並認為宗教可以在這方面扮演更多角色。²⁹對那些生活在一個宗教自由地區的人來說，制定宗教法是有點多餘，因為這反成為對宗教自由的監控。但相對於一個沒有宗教自由的社會的來說，宗教法就有其必須性，因為沒有宗教法，執法者就可以隨意執法，宗教沒有可抗辯的理據。到目前為止，宗教法的制定仍遙遙無期，因為宗教人士與決策者仍在「從保障宗教信仰自由這一權利出發」與「對宗教的管理出發」存在分歧。

按上文所講的社會互換關係，中共與宗教的關係可以從兩方面來考慮。第一，中共與宗教在互換關係中的權力關係？第二，中共需要從宗教中換取甚麼？宗教在互換關係中可以拿到甚麼？就著第一個問題，中共是較少倚靠的一方，但不等於它沒有需要從宗教換取它所期望的支持、秩序和和諧（稍後交代）。另一方面，宗教是較倚靠的一方。倚靠不是因為沒有政府的支持，宗教就不可以運作，反而是因為政府太多干預，以致宗教的生存空間受到威脅。雖然宗教相對地是弱勢的一方，沒有很強的議價能力，但它需要對其自身價值的認識，就是其他社會組織不可扮演的角色，以致中共須要與它議價。有些人以前東歐共產政權為例，認為弱勢者應該組織起來，採取一種較積極和主動的身份，反對不平等的互換關係，甚至認為宗教可以扮演前東歐共產政權下宗教的角色。我並不反對，但我認為中國宗教（佛教和道教）不可能扮演推動公民社會這角色，不但因為歷史上，中國宗教並沒有建立自己的道德體系，反而只協助維護社會道德標準，³⁰更因為中國宗教的組織性較鬆散，不容易組織。相對較有組織性的宗教（天主教、基督教和伊斯蘭教）就受到政

府嚴厲監控。雖然中共以更開放態度、協商政治和配合司法制度的程序理性等解決社會紛爭，但中共仍是專權主義性政府。這一切只是策略，不牽涉徹底進行政治改革。那麼，宗教在互換關係下可以有甚麼利益？回答這問題之前，我先回答第二個問題：中共需要向宗教換取甚麼？

合法性危機與宗教

自1990年代後期出現的法輪功（法輪大法），中共開始意識到新興宗教容易發展為反政府運動，挑戰其合法性。其實，法輪功的出現及其發展有其獨特因素（不在此文詳述），但與法輪功同時出現的各種新興宗教反映中國社會精神生活的缺乏。Lowe認為，

很多宗教社會學者指出物質和身體的舒服只可能暫時性滿足人們所缺乏的，但最後，人口中有一定的百分比渴求更深的靈性意義。很多證明指出很多受惠於中國持續經濟增長的人已在尋求宗教所答應的更高價值。此刻，那因新經濟和被安全網放棄的數以百萬計的人可能被推動去尋求復辟的秘密組織和互助社，從中得到支持和安全。³¹

此外，中國社會科學院世界宗教研究所副所長金澤也承認，「隨著中等富裕群體的形成與擴大和受教育人口的增加，會有越來越多的人在追求個性化的精神信仰時，選擇新興宗教。」³²當共產主義不再像昔日一樣可以發揮給予人民意義時，中共需要另覓滿足人民對

靈性追求的價值。就此，中共傾向與五個被承認的宗教（天主教、基督教、佛教、道教和伊斯蘭教）合作，但同時，中共要確保人民追求的宗教信仰，符合它的要求，即和諧宗教。一方面，五宗教須要為和諧社會提供神學理據。³³另一方面，中共制定不同宗教措施，確保宗教成為和諧宗教，因為對專權主義政府來說，宗教的動員力量始終有其威脅性。³⁴至於監察和打擊邪教形式的新興宗教，五宗教樂意參與，不只因為他們沒有選擇，更因為這直接牽涉不同宗教各別的利益。例如，佛教認為法輪功扭曲佛教、基督教認為呼喊派和東方閃電教是異端。

除了要求五宗教成為和諧宗教外，中共刻意扶植儒教的發展，讓儒教不但可以為人民提供安身立命的角色，更成為中共的公民宗教。中國社會科學院世界宗教研究所當代宗教研究室主任邱永輝說，儒教已成為一種既成宗教形式。³⁵除了中共在國際上努力建立和推動孔子學院外，由2008年開始出版的《中國宗教報告》（社會科學文獻出版社），儒教已被列為宗教報告內容之一。此外，中共於2008年回復清明節、端午節、中秋節和重陽節等傳統中國節日為公眾假期。清明節強調慎終追遠和孝道、端午節強調的忠和誠信、中秋節強調的團圓和和諧、重陽節強調的孝道等，而這些價值與儒教價值不謀而合，也是和諧社會需要的德性。

除了新興宗教的邪教問題和人民的靈性需要外，中共認識宗教在國內和國外政治關係上有其柔性角色。以中國與台灣關係為例，佛教不但將兩岸的佛教徒拉近，更有助抗衡台獨傾向。例如，中共大力支持第一屆世界佛教論壇（2006年），主題為「和諧世界，從心開始」、第二屆主題為「和諧世界，眾緣和合」（2009年）、第三屆主題為

「和諧世界，同願同行」(2012)。一方面，和諧社會的意識形態已滲入，甚至已成為佛教論述；另一方面，佛教論壇分別在國內和台灣舉行，而台灣有影響力的佛教領袖都參與，其中包括星雲法師等。在第二屆大會，星雲大師說，「我們應該加強雙方(中國和台灣)交流。當交流變得頻繁時，我們就無需再分中國和台灣，而雙方就自然地聯合了。」³⁶以上說法沒有企圖誇大佛教的政治角色，也沒有足夠證明佛教對台灣政治的影響，但其柔性力量不容忽視。³⁷

另一個例子就是有關宗教與民族的關係，而其中較受關注是西藏的藏族與藏傳佛教、新疆的維吾爾族與伊斯蘭教。他們其中存著中國政府所指的分離活動，而這正是中共所憂慮。一方面，若壓迫他們的宗教，他們就會更反對中共；另一方面，若支持他們的宗教，他們的民族身份會令他們更自覺與中國社會分離。如何引導宗教的「積極力量」成為中共很重要宗教政策之一。例如，2009年7月5日於新疆烏魯木齊發生維吾爾族與漢族暴力衝突後，中國伊斯蘭教協會發出「穩定是福，動亂是禍」的宣言，呼籲新疆穆斯林「維持祖國統一，維護民族團結，維護社會穩定……做一個愛國愛教，遵紀守法的穆斯林」。³⁸中國伊斯蘭教協會是官方承認組織，而它所發出的宣告反映中共對宗教的要求，即反對分離主義和愛國愛教(即支持中共領導)。另一方面，為了避免激發民族的疏離感，中共很小心評論，「中國穆斯林在7.5事件中的表現再一次證明中國伊斯蘭教愛國愛教的優良傳統，以及這傳統在關鍵時刻所發揮的重大作用」。³⁹不論中國伊斯蘭教協會的宣言是否有助解決新疆問題，中共需要利用宗教的「積極性」來平衡民族性帶來的矛盾。

至於天主教和基督教，中共習慣地將他們跟外國勢力拉上關

係。例如，中國憲法第三十六條5規定：宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配。中共一直主張宗教事務是國家主權，並認為國家核心利益不僅把涉及國家領土完整，更把文化安全和宗教安全列入國家安全範圍內。⁴⁰以天主教為例，梵蒂岡對主教任命的傳統與中共對宗教事務主權就存在衝突。對中共來說，天主教主教的任命是政治問題，也是國家安全問題，但對梵蒂岡和歐美政府來說，這是一個宗教問題。如何避免國內天主教議題阻礙中共的國際角色成為重要議題之一。類似情況也發生在基督教上。尤其當美國政府已將宗教列為其外交政策之一時（1998年國際宗教自由條例），⁴¹宗教自由成為其焦點之一。每次美國總統和重要官員訪問中國，他們必參與基督教教會崇拜。這不只是滿足他們的宗教需要，更反映美國對宗教自由的看重。如何利用基督教與美國打交道也成為中共外交政策之一。

第三，本文曾指出改革開放帶來對社會貧富兩極化，早於2001年，《中國白皮書》已很清楚指出

這是需要給予不同社會單位在扶貧一事上的角色，並積極制定條件，讓非政府組織參與或推行政府在貧窮地區的發展計劃。⁴²

2005年，中共制定慈惠工作的發展指引。一方面，這反映出中共對非政府組織的正面態度；另一方面，中共仍不是全然放心，擔心其政治目的，以致制定不同的監管方法。雖是如此，但中共選擇逐步接受非政府組織參與社會福利，因為中共不再可能扮演全能政府角色。與此同時，前宗教事務局局長葉小文也肯定宗教在這方面的貢獻，尤其在天災人禍時，宗教參與救災的努力得到肯定。然而，這對宗教正面的理解也可以被視為將宗教的宗教性淡化，改變

宗教成為一個慈善團體。例如，2010年，台灣佛教的慈濟慈善事業基金會以境外非營利組織成立的全國性基金會（留意：慈濟是以慈善事業自我界定）。反諷的，當宗教成為一個慈善公益的宗教時，宗教自由已變得次要了。

最後，宗教扮演文化角色。文化大革命對中國社會最大破壞之一，莫過於傳統文化受到嚴重破壞。文化破壞不只是某些東西的失去，更是中國人身份和價值的失去。歷史已證明身份的建立不可能只靠意識形態和經濟活動，還需要文化生活和歷史來承托。這解釋為何近年來，中共接受回復中國傳統節日和提升儒教的社會文化角色。就著聯合國提出非物質文化遺產，中共也留意其傳統文化：

非物質文化遺產為中國具有重要戰略價值的資源，是各族人民世代相承，與群眾生活密切相關的各種傳統文化表現形式和文化空間，是中華民族智慧與文明的結晶，是聯結民族情感的紐帶和維繫國家統一的基礎。⁴³

非物質文化遺產與宗教有一定關係，特別是民間信仰和與民間信仰有極密切關係的道教。在非物質文化遺產下，宗教與迷信等被標籤的詞彙已成功轉化為信俗、祭典和傳說等，獲取其合法性。一方面，宗教的文化角色得到肯定；另一方面，這也是淡化宗教的開始，因為宗教已變為旅遊項目，不再與宗教自由有關。

以上只提出數點對中共需要與宗教建立互換關係的理由，而其特徵是將宗教去宗教化，即改變它成為慈善事業和文化遺產，並成為推行政治目的的工具。結果，宗教漸漸沒有其自身意義。如起初

所說，互換不是在改革開放後才出現，但在改革開放後，中共與宗教的互換關係變得越來越有需要。然而，未來的互換關係不必然走向平等和公平，因為這挑戰中共的專權主義。以下，讓我們檢視宗教從與中共的互換關係中，獲取甚麼。

在社會互換關係下的宗教

雖然宗教在互換關係是較倚靠的一方，但這不等於宗教沒有從互換關係中獲取任何利益。宗教最關心的，應是宗教自由，但這不只是憲法所說的有信宗教的自由，更是以言論、出版、集會和宣講等表達出來的宗教自由。那麼，宗教從互換關係中是否可體現更多宗教自由？未討論這問題，先讓我描述在與中共互換關係下，宗教的內部關係。

若個別宗教內部本身已存在矛盾時，宗教與政府的互換關係可能會激發宗教內部鬥爭，因為中共跟那些宗教組織互換與否就反映其中的權力關係。例如，中國天主教愛國會與效忠梵蒂岡天主教的信徒本身已存在某程度對立。那麼，中國天主教愛國會會否從與中共互換中，被要求打擊和阻止效忠梵蒂岡天主教的運作？問題又反轉來說，中共也會與效忠梵蒂岡天主教的信徒有更多接觸和讓步，以致換取他們的合作和信任。那麼，這會否令中國天主教愛國會感到不安全，而帶來中共失去另一支持（類似情況也在基督教和伊斯蘭教出現）？事實上，我最近一次被邀請出席北京國務院宗教事務局的宗教會議時，我就感受到中國基督教三自愛國運動委員會某些人與非註冊基督教會的矛盾。如何平衡宗教內部因政治因素導致的矛盾

成為決定互換關係因素之一。若處理得不恰當，中共合法性反而因宗教內部矛盾而面對更大的不穩定。

從另一個角度來看，若宗教內部的矛盾並非如以上所說這樣對立時，宗教可能從互換政治中取得更多空間。以基督教為例，在1980年代，中國基督教三自愛國運動委員會與非註冊教會（或稱地下教會、家庭教會）的關係缺乏彼此信任，甚至對立。非註冊教會批評中國基督教三自愛國運動委員會為中共教會，不是真教會；相反，受中共影響下，中國基督教三自愛國運動委員會批評非註冊教會為不愛國，仍受外國勢力影響。然而，踏入1990年代中期，這種對立性開始緩和，因為隨著改革開放，彼此的接觸也開放了。再加上，近十多年內非註冊教會的快速發展和信徒遊走於三自教會與非註冊教會之間，他們對立性的態度已有很大改善。其中屬於三自教會的牧師說，「三自教會就像傘子，三自只是一個名字。我不只向會友教導三自官方的講道格式，更會與社會當下情況關聯。」有一些三自教會願意借出他們的地方給不同的非註冊教會聚會。另一方面，非註冊教會以不同形式出現（例如，校園團契、在酒店聚會）。雖然間中被查封，但隔一段日子，他們再出現。在互換政治下，一種「單眼佬政策」出現，即宗教團體的活動不要太高調就可以了，而執法者就當無事發生。無形中，宗教組織的活動空間相對地比以往擴大了。

宗教對自由的期望就是聚會自由（包括建設宗教建築物）、傳教自由、與海外宗教組織聯繫、出版自由、參與社會服務和宗教學院等。若從量的考慮，宗教確實比以往多了自由，例如，平反冤、假、錯案，宗教獲退還、修復和開放宗教場所，宗教學院恢復和建立，宗教文化事業恢復和發展等。然而，這一切仍是在政府管制之

下「有秩序」進行。單就2010年為例，有關宗教條例就有以下頒布和修訂。基於2005年頒布的《宗教事務條例》下：2010年有《頒布宗教活動場所財務監督管理辦法》（試行）、《藏傳佛教寺廟管理辦法》（不同宗教有不同管理辦法）、《關於修訂〈中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定實施細則〉的決定》、《對台灣宗教交流管理辦法》；修定《宗教院校聘用外藉專業人員辦法》、修改《宗教院校教師資格認定和職稱聘任辦法》、《宗教院校學位授予辦法》和《宗教場所主要教職任職辦法》。本文無意進一步仔細討論每一條例。雖然這些辦法屬於監察和管理多於對宗教自由的尊重，但我們應留意兩方面。第一，雖然這些條例不是法例，但它提供程序與規範。例如，辦法中說明，「國家工作人員在宗教事務管理工作中濫用職權，玩忽失職，徇私舞弊，構成犯罪的，依法追究刑事責任；倘不構成犯罪的，依法給予行政處分。」又例如，在籌設宗教活動場所，登記、舉辦大型宗教活動等項目設定行政許可，即宗教事務局在收到有關申請後必須在規定日期內作出批准或不批准決定。至於中共自己是否遵守，這是另一回事，但至低限度，申請需要按程序處理，而不是由不同官員自行決定。第二，中共採取較彈性態度處理非註冊宗教。最近的例子就是北京守望教會公開爭取宗教自由。⁴⁴守望教會不願意成為中國基督教三自愛國運動委員會之下，但與此同時，它拒絕將自己與任何維權運動扯上關係。因此，中共只用很間接方法阻止守望教會成功購置地方作教會之用，並相對地以較少暴力方法對付其教友。這一切反映中國互換關係的弔詭。一方面，宗教組織需要認識互換關係的限度，所以，守望教會主動與維權運動劃清界線。另一方面，政府實事求是，以較理性和寬容態度處理不在它控制範圍內的

宗教活動。然而，中共專權政治的本質沒有改變，以致當互換關係威脅中共政權時，互換就會終止，暴力就無可避免。這解釋為何時有報導有關中共對宗教的迫害。雖然我不排除有些個案可能與地方官員對宗教政策不熟識有關，但說到底，互換政治純是一個策略的考慮。要補充一點，在社會互換關係下，宗教立法成為可討論的方案。

以上分析主要從社會關係的權力和適應來理解國內宗教。然而，社會關係不可能只是由權力和適應來界定，更應包括信任、連繫和利他思想。沒有社會信任、連繫和利他思想，社會關係只會變得很自利和功利性，沒有公共利益可言。2011年10月13日在佛山，兩歲的王悅先後被兩輛汽車碾壓，而18名過路的行人沒有給予施救的事只會不斷重現。⁴⁵雖然宗教在中國不容易扮演前東歐共產政權下宗教的角色，但它可運用它在社會互換關係換取的資源和空間參與建立社區信任和社區聯繫，即創造在權力和適應為核心以外的社會關係。這有別於中共所推崇的和諧宗教。因為和諧宗教是透過恐懼、暴力和專權建立，而真實的宗教生活所反映出來的和諧是以信任、連繫和利他為基礎。然而，我們要注意任何宗教皆存在壓迫性和釋放性，以致我們不要天真地將不跟政府合作的宗教視為真實宗教，而那跟政府合作的宗教視為偽宗教。在中共互換政治下，宗教需要更有策略性與政府互動，目的不只是為了有更好的生存條件，更為了提供另一空間。

從邊陲思考邊緣

以上討論主要從國內的政治現況探討宗教邊緣角色的轉變，但

作為生活在香港的中國香港人的我會如何思考香港宗教在這事上的角色？

在一國兩制下，香港有很特殊地位。香港不會成為一國的中心，但它又不是因去權後而成為邊緣。因此，邊陲可能是一個對香港合適的描述。第一，邊陲是一個地理概念。一方面，因著與中心的距離，中心相對地對邊陲影響較難控制。另一方面，因與中心的距離，邊陲與其他中心可能有更多接觸。例如，新疆是地理上的邊陲，但新疆的維吾爾族跟中亞細亞新成立的伊斯蘭教國家有密切關係。同樣，香港是中國的邊陲，但香港有很大自由與不同國家和思潮有頻密交流。第二，邊陲是一種視野。毛澤東說了一句很有意思的話，「屁股指導頭腦」。意即，一個人的社會地位、階級，甚至地理環境影響他對事物的理解和分析。因此，邊陲就代表有別於中心的視野。例如，在一國兩制下，中央傾向從一國出發，而香港卻傾向從兩制出發。這不同出發點自然地製造張力，但不必然對立。在一國兩制下，這是政治現實。然而，中心本身總有一種吸納力，以致在邊陲的，總會有人主動地投懷送抱。

從作為邊陲的香港來看，宗教自由是人權一部分，不需要透過政治互換關係才可以某程度體現。再者，宗教自由得到保障與政治因素無關。於1999年10月30日，全國人民代表大會常務委員會通過《關於取締邪教組織，防範和懲治邪教活動的決定》和《關於辦理組織和利用邪教組織犯罪案件具體應用法律若干問題的解釋》，以此針對法輪功時，香港政府曾考慮仿效中央的做法，並得到某些宗教支持。⁴⁶當時以基督宗教為主的宗教團體反對香港政府的計劃，⁴⁷並以邊陲視野（即香港核心價值的人權、自由和法治）維護宗教自由，反

對盲目地跟隨中央的做法。邊陲不代表有利位置，只代表不同視野和容許不同視野。令人擔心的，有些香港宗教團體懼怕因邊陲而變得邊緣，逐漸地以和諧宗教出現，配合和諧社會意識形態，不再發揮邊陲的地理特性。最後，香港宗教只會失去其作為邊陲對國內宗教的貢獻。事實上，我這憂慮已在香港的商貿、電影，甚至教育等反映出來。

在一國兩制下，宗教在國內和香港是以互不隸屬、互不干涉和互相尊重的「三互」政策建立彼此關係。不論官方或私底下（例如，非註冊教會）的兩地交流活動亦很頻密。一方面，作為邊陲的香港可以跟國內宗教組織分享香港宗教的社會角色。例如，宗教與社會服務，宗教與教育，宗教與人權等。這屬於平等交流，不存在誰更優勝。另一方面，香港宗教需要謙卑地認識國情和國內宗教組織如何在邊緣發揮其社會角色。然而，這一切交流與互動不等於香港宗教就要「識做人」，即不評論中共宗教政策和國內宗教。評論不表示香港宗教比國內宗教更認識中共宗教政策，而是香港宗教作為邊陲者的自由，不需擔心去權。

結論

宗教自由不是中共對宗教的基本態度。然而，面對其合法性危機下，中共需要採取較有彈性政策，換取其合法性。其中之一就是透過和諧社會意識形態，藉相適應和本文所指的互換關係，團結社會。宗教就是在這樣背景下有新的角色和身份。一方面，宗教需要作出不同程度的合作，適應其被賦予的新角色；另一方面，宗教相

對地比昔日獲取更大活動空間。雖是如此，但這一切不必然含意中共的宗教政策將越來越開放，因為基本上，這是一個策略考慮。作為較倚靠一方的宗教沒有選擇決定與中共合作與否。在互換政治出現下，宗教的邊緣角色有所改變，不再被視為人民鴉片和要被消滅的對象，反而被視為推動和諧社會因素之一。但這角色的轉變絕不代表宗教走出邊緣。反諷的，所謂和諧宗教其實是另一種邊緣，不但因為它「適應」了，才可以屬於中心的一分子，更因為它在「適應」過程中，被馴化了，失去其自主性。然而在社會互換關係下，宗教不是全然的被動者。縱使它是社會互換關係的較倚靠一方，但它仍可以從獲取的社會回報中，自由地建立其信仰生活、人際信任和社會關係。對於宗教是否可以公平和平等參與中共統治下的社會互換關係？我未感樂觀，因為如上面所說，宗教在中國仍很敏感。縱是如此，在黑格爾所講的主人奴隸關係中，宗教可以是「偽奴隸，真主人」呢！至於在邊陲的香港宗教，他們對國內宗教不需要抱著「剝花生」態度（香港用語：即冷眼旁觀），反而認識和發揮其邊陲身份，走出被邊緣的恐懼，自由地和平等地建立與國內宗教和中央政府的社會互換關係。

-
- 1 〈深刻認識構建和諧社會的重大意義〉，《人民日報》，2005年2月20日。
<http://theory.people.com.cn/BIG5/40551/3188468.html>（瀏覽日期：2011年12月25日）。
 - 2 A. Laliberte and M. Lanteigne, "The Issue of Challenges to the Legitimacy of CCP Rule", in *The Chinese Party-State in the 21st Century*, edited by A. Laliberte and M. Lanteigne (London, Routledge, 2009), pp. 1-21.

- 3 K. G. Lieberthal, *Governing China: from Revolution through Reform* (New York: W.W.Norton, 2004), pp. 297–299.
- 4 Vivienne Shue, “Legitimacy Crisis in China”, in *State and Society in 21st Century China*, edited by P. H. Gries and S. Rosen (London: Routledge Curzon, 2004), pp. 24–49.
- 5 R. Weatherley, *Politics in China Since 1949: Legitimizing Authoritarian Rule* (New York: Routledge, 2006), pp. 144–151.
- 6 同上，頁141–143。
- 7 H. Feng, *The Politics of China's Accession to the World Trade Organization: the Dragon Goes Global* (New York, Routledge, 2006); N. Y. Zheng, *Will China Become Democratic? Elite, Class and Regime Transition* (Singapore: Eastern Universities Press, 2004).
- 8 David C. Bell, *Constructing Social Theory* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009), pp. 101–162.
- 9 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 111–119.
- 10 David C. Bell, *Constructing Social Theory*, pp. 117–139.
- 11 L. D. Molm, G. Peterson and N. Takahashi, “The Value of Exchange”, *Social Forces* 80:1 (2001): 159–184.
- 12 R. M. Emerson, “Social Exchange Theory”, in *Social Psychology: Sociological Perspectives*, edited by M. Rosenberg and R. H. Turner (New York: Basic Books, 1981), pp. 30–65.
- 13 L. D. Molm, *Coercive Power in Social Exchange* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 25.
- 14 P. M. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (New York: John Wiley, 1964), p. 93.
- 15 烏坎村事件是村民對徵地和補償的不滿意所引發的「維權」活動，其中牽涉對政府官員貪污的指控。<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%83%8F%E5%9D%8E%E4%BA%8B%E4%BB%B6> (瀏覽日期：2011年12月25日)。
- 16 “Full Text of Jiang Zemin’s Report at the 16th Party Congress”, *China Through a Len*, <http://www.china.org.cn/english/2002/Nov/49107.htm#6> (瀏覽日期：

2011年12月25日)。

- 17 Ting Gong, *The Politics of Corruption in Contemporary China* (Westport: Praeger, 1994), pp. 121–134；許連純，《中國現代化進程中的腐敗問題研究》（鄭州：河南出版，2005）；海聞，《中國官場腐敗與亂象》（香港：新文化，2009）。
- 18 J. Oi, *State and Peasant in Contemporary China* (Berkeley: University of California, 1989), pp. 231–232.
- 19 D. Beetham, *The Legitimation of Power* (London: Macmillan, 1991), p. 1.
- 20 李維漢，〈關於民族工作中的幾個問題〉，李維漢，《統一戰線問題與民族問題》（北京：人民出版社，1981），頁569。
- 21 至於中共對1982年憲法有關宗教信仰自由條款修改的評論，可參赤耐，《當代中國的宗教工作(上)》（北京：當代中國出版社，2009），頁134–135。
- 22 〈卷首語〉，《中國宗教》，2003年5期，頁1。
- 23 新時間宗教工作文（北京：宗教文化出版社，1995），頁253。
- 24 周恩來，〈不信教和信教的要互相尊重〉，《周恩來統一戰線文選》（北京：人民出版社，1984），頁308。Luo Zhufeng ed., *Religion Under Socialism in China* (New York: Armonk, 1991), pp. 54–131.
- 25 <http://cpc.people.com.cn/GB/64107/65708/66067/66082/4468758.html>（瀏覽日期2011年12月25日）。
- 26 段啟明，〈試論宗教與社會主義相適應的基本內涵〉，《中國宗教》，1998年18期，頁23–26。
- 27 江澤民，〈高度重視民族工作和宗教工作〉，《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版社，1995），頁254–455。
- 28 葉小文，〈從深層積極穩妥地引導宗教與社會主義社會相適〉，《愛國愛教·團結進步——全國宗教團體領導人東北研討會》（北京：華文出版社，1997），頁19。
- 29 葉小文，《創造和諧社會宗教論》，<http://paper.wenweipo.com/2009/01/09/PL0901090002.htm>（瀏覽日期2011年12月25日）。
- 30 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California

Press, 1967), p. 286.

- 31 S. Lowe, "China and New Religious Movements", *Nova Religio* 4 (2001): 213–223.
- 32 金澤,〈新興宗教研究〉,《中國宗教報告2011年》(北京:社會科學文獻,2011),頁213。
- 33 參考韓秉芳、李維建和唐曉峰等,《宗教之和,和之宗教》(北京:社會科學學院,2009)。
- 34 參考邢福增,《新酒與舊皮袋:中國宗教立法與宗教事務條例解讀》(香港:香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心,2006)。
- 35 邱永輝,〈總報告〉,《中國宗教報告2011年》,頁4。
- 36 <http://www.sara.gov.cn/gb/xwzx/ztbd/sj/fjlt/192948e-1e7a-11de-9e95-93180af1bb1a.html> (瀏覽日期2011年12月25日)。
- 37 Cheng Tian Kuo, *Religion and Democracy in Taiwan* (New York: State University of New York, 2008), pp. 15–34, 87–114.
- 38 李維建,〈2009年中國伊斯蘭教概況和對近年來中國伊斯蘭教的分析〉,《中國宗教報告2010年》(北京:社會科學文獻,2010),頁70。
- 39 王炳賜,〈中國道教2010年文化與教育回顧與探究〉,《中國宗教報告2011年》,頁70。
- 40 王美秀,〈2010年中國天主教觀察與分析〉,《中國宗教報告2011年》,頁122。
- 41 Elizabeth H. Prodromou, "U.S. Foreign Policy and Global Religious Pluralism", in *Religious Pluralism, Globalization and World Politics*, edited by Thomas Banchoff (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 297–323.
- 42 <http://www.english.peopledaily.com.cn/features/prpaper/pr.html> (瀏覽日期:2011年12月25日)。
- 43 陳進國,〈傳統復興與信仰自覺〉,《中國宗教報告2010年》,頁176。
- 44 http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=65747&Pid=5&Version=0&Cid=220&Charset=big5_hkscs (瀏覽日期:2011年12月25日)。
- 45 <http://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E5%B0%8F%E6%82%A6%E6%82%A6%E4%BA%8B%E4%BB%B6> (瀏覽日期:2011年12月25日)

- 46 龔立人，〈新興宗教與宗教自由：法輪功個案〉，《輔仁宗教研究》3（2001），頁187-208。
- 47 〈以平常心看法輪功〉，<http://www.legco.gov.hk/yr00-01/chinese/panels/ha/papers/902c01.pdf>（瀏覽日期2011年12月25日）。

「盜版中國」vs.「創意中國」

彭麗君

香港的媒體特別喜愛報導中國的造假活動，每天都不厭其煩提醒市民中國是一個充滿虛假商品的世界；事實上，內地傳媒對此類新聞也特別有心，甚至捏造有關造假的假新聞，以博取觀眾的留意。例如，幾年前震驚全國的假北京餃子新聞後來就被發現是由記者自導自演的假案。近日，內地著名家具廠「達芬奇」被中央電視台《每周質量報告》揭發，其於東莞工廠生產假冒意大利家具，並在市面上高價出售。當這新聞讓「達芬奇」全國十四間分店銷售額當月銳減八成之際，「達芬奇」稱央視的報道才是造假，是央視記者偽造證據以向該公司勒索一百萬元。誰是誰非現在還沒有一個說法，讀者只能結論中國是一個真假難分的世界。

我們在媒體接觸到的造假活動通常可以分為兩個類別，一是純粹的掛羊頭賣狗肉，把豬肉染成牛肉，把工業廢料作為食物防腐劑，

是有心人千方百計去找機會做本小利大的生意；另一類是俗稱為「山寨」的盜版行為，假冒的不是商品本質，而是商品的品牌，更準確的說，是該品牌的知識產權。兩者都是有行騙成分的商業行為，只是前者的受害者主要為顧客，而後者被冒犯的是產權持有人，因為顧客大都能從價格中清楚知道買的不是正貨。我們通常把兩個層次的活動混在一起，然後慨嘆中國的糟糕。

這兩種活動有其相關的地方，兩者都是孕育在資本主義環境下的邊緣商品，是中國依然活在世界邊緣的「證據」。但是，它們的獲利方法和我們對之的譴責方向基本互相獨立，我們不應把異文互換和融合。我在這篇文章希望探討的是後者，因為前者問題清楚，對錯毋庸置疑，但後者涉及知識產權，而有關討論牽涉到全球化的權力流動，也表現了中國今天的管治困難，而且，知識產權的論述為全球資本主義定立了一套道德標準，告訴我們誰是小偷、誰是被偷者。當這套規則在後社會主義的中國運行時，就引發了一個重要的權力問題：為什麼我們總覺得中國不斷生產假貨，而西方生產的才是真貨？假的相對面是甚麼，邊緣的相對面又是什麼？又或者，如果我們總在慨嘆今天中國的世風日下，那我們要的社會公義應該放在甚麼層次來討論呢？如果我們能更好的把握「假」在消費主義下的意義，我們可能不會太快把「真」和「假」放在一個簡單的道德規尺來衡量。這篇文章通過分析「盜版中國」與「創意中國」之間緊密的辯證關係，希望探討今天中國文化與社會的異化，也讓我們在香港反思「進步」的意義。在全球化的影響下，邊緣和中心是一種競賽關係，所有邊緣都在往中心跑，跑輸的只能被拋棄在邊緣。如果香港的進步只是定義在西方的尺度下，而一筆抹殺其他追不上的行為，視為

落後，我們永遠不能有一個更廣的世界觀，也永遠不能了解中國。

中國的知識產權及侵權問題

中國人在過去一百多年經歷了意識形態上的急劇變遷：十九世紀中葉國人突然信奉西方現代性，到二十世紀中由中國共產黨發起的對艱苦樸素的狂熱崇拜，再到如今在全球媒體影響下迅速擴散的享樂消費主義。如果我們希望從中國自身的經濟和社會脈絡去理解今天中國「山寨文化」的發展，首先，我們必須回到歷史的層面去，才可審視產權的概念在中國的發展和突變。

有學者認為版權意識在古代中國就已經萌芽，早在春秋戰國時期（約西元前750至450年）作者就開始在自己的作品上署名；到了宋朝（西元960至1279年），官方文件中出現了實質的版權聲明以及關於版權糾紛事件的描述。¹另外一些學者也認為中國的專利概念可以追溯至2000年前，當時帝王們開始授予個體商人煉鐵、製鹽、以及鑄幣的權利。²但也有學者對所謂中國版權和專利的概念持懷疑態度，認為宋朝所謂的版權糾紛實際上並非為了保護著者的利益，³而是與當時的審查制度有關。

根據現存的史實記載，在兩宋時期，活字印刷術的發明使書籍的大量刊行和複製流通成為可能，但與此同時，盜版盜印等書業惡風也十分猖獗。⁴史料表明，宋代許多文人看到自己的作品不經他們允許就被隨便翻刻，感到十分憤慨，為維護自己的權利，這些作者會向權力機關申請給予自己的印刷品提供保護。⁵從其他國家的歷史中看到，盜版現象總是伴隨著新興的出版行業的發展而出現，因

此，歐洲的盜印在十六世紀才出現，比中國晚了近六百年，就不足為怪，因為這剛好與印刷技術的廣泛應用在兩種文明中出現的時間一致。最重要的是，在宋代的有關發展中，我們看到，「盜版」和「版權」其實沒有必然關係，雖然中國在很早以前已有盜版現象，但沒有對保護知識產權的理解，版權的概念是在西方道德和政治話語下形成的，應資本主義和私有財產的發展而驅動。十一世紀的中國不是十六世紀的英國，她沒有現代版權誕生地相對應的文化環境。⁶

現行的全球知識產權保護制度實際上是西方歷史特有的法律和意識形態產物，隨著現代性和資本主義的發展才變得根深蒂固。儘管在宋代已經有文人對盜版損害其聲譽和經濟利益表示憤慨，現代版權理念是在中國被迫向西方列強敞開國門、接受西方的法律話語之後才在中國得以確立。雖然很多學者曾經提出，資本主義的萌芽不僅由基督教傳入中國，在儒學思想中也能窺見它的身影。彼得伯格(Peter Berger)就認為，儘管帝制中國時期的儒家教育理念並不提倡現代經濟活動的想法和行為，一些特定歷史事件的發生，如十九世紀開始的東南亞移民潮，以及二十世紀的各次經濟改革，就導引了資本主義在中國土壤的種子的成長。⁷但是我們不能將潛在條件和實際結果兩者混為一談，沒有列強的掠奪行為，資本主義各種邏輯和活動不會在十九世紀末排山倒海的進入中國。中國知識產權保護的興起不能夠以宋代印刷術的普及為起點，而應該歸因於十九世紀資本主義在全球的迅速發展。

知識產權由一大串概念組成，主要的三個成員分別為「專利」、「著作權」(或「版權」)和「商標」。太平天國運動的領導人洪仁玕在1859年提出，太平天國應該效法西方資本主義國家，對科學技術發

明的專利權進行保護，有學者認為，這標誌著中國最初的專利制度的出現。⁸作為「百日維新」運動的一部分，光緒皇帝在1898年頒佈了中國第一個專利法規《振興工藝給獎章程》。中國最早的現代版權貿易行為則發生在1899年：當時南洋公學譯書院以二千元買下嚴復所翻譯的亞當史密斯（Adam Smith）的《國富論》（*The Wealth of Nations*）原稿，同時在圖書出版後按書價的20%付給嚴復作為版稅。⁹而中國第一部著作權法《大清著作權律》則在1910年才正式頒佈實施。¹⁰在西方國家的施壓下，清政府也於1904年頒佈了《商標註冊試辦章程》；¹¹但直到1923年北洋政府才在它的基礎上修訂實行了《商標法》。¹²正如馮象所言，知識產權「是伴隨炮艦、鴉片、貿易『最惠國』待遇和治外法權這些新奇的發明和概念而來到中國的」。¹³

在二十世紀初期，執政的國民黨一直努力促使中國融入知識產權的國際環境當中，在1928年和1930年制定實施了版權法和商標法。¹⁴然而，1949年中華人民共和國成立後，國民黨頒佈的所有法律都被廢除。土地改革以及私有制的廢除，成為新中國最具影響的立法變革。儘管為了鼓勵科技發明和創作實踐，專利制度並沒有完全消失，¹⁵但是受制於當時的社會意識形態，這些創造實踐根本無法等同於個人財產，到了1963年，發明者對專利的所有權也被正式廢除，只保留了支付發明者酬金的制度。¹⁶1950年代中期制定的一系列條例都規定了中國出版商在翻譯、使用、或引用外國作品時，不可以向版權所有者付酬也不需要簽約，然而中國與社會主義陣營的兄弟國家以及資本主義或殖民國家中的一些進步組織和友好作家之間，還是會酌情付酬的。¹⁷根據社會主義原則，藝術和科技上取得的創新和進步都不歸個人所有——那是集體勞動的成果，因此應該為

所有人共有。有趣的是，社會主義下的中國，盜版行為並不嚴重，可能是因為大家的物質生活都比較匱乏，也沒有太多來自國外的消費引誘，國民對國外的所謂名牌沒有認知，也沒有渠道去製造和銷售。在文革後期確實有很多被禁的書籍在私下流傳，但因為所有的出版商都是國有的，根本沒有私人集團可以進行盜版行為。

1978年鄧小平提出改革開放、以及2002年中國加入世界貿易組織這兩個歷史時刻，標誌著中國共產黨集體化路線的徹底改革，同時也見證了中國知識產權改革的發展歷程。在七十年代後期，出於國家需要，同時也是為了給科技創新營造更合適的環境，中國政府開始著手制定有關保護知識產權的法律、法規，對恢復專利制度展開了初期的工作。但是，這些本意為增加國家民眾創造力的努力，很快就像國民黨時期那樣，轉變為對國際社會認同的追求。在1980年到1994年間，中國為了成為國際知識產權大環境中的一員，簽署了幾乎所有與知識產權有關的條約，積極參加相關國際組織的活動，加強與世界各國在知識產權領域的交往與合作。¹⁸到1994年中國的知識產權改革基本完成，而中國的知識產權系統總體來說是依照歐洲的標準建立的。從此中國成為了知識產權保護的積極擁護者，與其他「文明國家」正式接軌；但此同時，中國亦逐漸成為「盜版大國」。

儘管國際社會不斷要求，中國在九十年代後期，至少在立法上，已沒有甚麼可做：中國在1984年已經制定了第一部專利法，中國第一部商標法在1982年正式通過，還有1990年出台的《中國著作權法》。儘管中國加入世貿組織具有象徵性的意義，但是這一事件並沒有對中國現行的知識產權法例帶來重大的改變，隨後國家採取的

一系列法例修訂，基本上都是伸延性質的。

中國當前的知識產權保護法律通常只是直接複製發達國家的條文，而沒有考慮到中國作為發展中國家的特殊國情和當中的不利因素。¹⁹ 中國政府已做好準備迎接全球各地的審視檢驗，以便在知識版權上獲得合法地位。然而，儘管為了遵從國際知識產權的大環境，中國政府在國家層面上對知識產權保護作出了巨大的努力，可是，猖獗的侵犯知識產權的行為每天都在全國各地發生。一項政府資助的研究結果表明，46%的受訪者承認曾經明知故犯地買過盜版出版物，²⁰可以想像，實際的數值會高很多。全世界都譴責中國是知識產權的小偷，為了減少這些抱怨的聲音，中國政府經常迫不得已在貿易問題上作出讓步。對中國政府來說，知識產權問題上的監管執法任務是如此艱巨，以至於他們只能無可奈何地受制於國際社會的操縱。中國在1997年亞洲金融風暴以及2008年全球經濟危機當中，相對來說似乎並沒有受到太大的影響；全國的貧困率從1981年的53%下降到2001年的8%，²¹而且舉辦了可以說是歷史上最壯觀的一場奧運盛事。但是這個「大國」卻無法滿足國際社會杜絕盜版和假冒偽劣產品的要求。盜版侵權行為在中國的猖獗足以說明中央政府的能力並不如一些人所擔心和想像的那樣強大，同時也證明全球知識產權保護制度並不能完全控制住盜版的蔓延。

我想重申的是，侵權行為在中國屢禁不止並不是法規薄弱造成的。許多人，包括學者和美國政府，都指責中國政府對侵權執法不嚴，因為中國往往依靠行政手段而非刑事途徑去打擊侵權。²²許多西方人也對中國法院對法律糾紛的仲裁能力缺乏信心。²³導致中國盜版問題的因素還可能包括各級機關的貪污腐敗和地方保護主義、對執

法人員的資源和培訓投入太少，以及與盜版造假行為的經濟和社會影響相關的公眾教育的缺失。這些觀察和批評或許有理，但是它們都忽略了中國盜版產業生產和消費背後最關鍵的因素——大眾。通過各種盜版和侵權行為，中國人以廉價的方式豐富了自己的文化社會生活，讓大家可以同步瞭解世界上最新的流行文化和潮流，例如，眾多內地的電影迷都是通過盜版才能系統地認識世界電影；另一方面，盜版生產活動也為大量中國人提供了就業機會。從事盜版生產和零售的許多人都是國企改革後被迫下崗的職工或是農民工，他們是市場經濟體制改革下利益受損最大的一個群體。²⁴一些女性下崗工人或農民工利用執法人員的同情心理，在大街上懷抱嬰兒銷售盜版光碟。²⁵在中國以及許多發展中國家，盜版已經在人們物質生活裏佔據了很大的一部分。²⁶正如邱林川在他對中國不同城市的調研中發現，買賣盜版DVD已經成為地方經濟的重要組成部分，並且參與到人們的網絡交際當中：盜版DVD的供應地點往往位於網吧、移動電話運營商、長途電話亭、以及數碼產品租鋪的旁邊，成為大眾日常生活的一部分。²⁷

如果說版權理念在宋朝沒有得到傳播是因為缺少資本主義的利益因素，那麼，當前知識產權的邏輯還是無法適應中國的現實狀況，因為中國與西方發達國家兩者的資本主義條件相差甚遠。「山寨」在中國本來是一個邊緣概念，是綠林大盜或販夫走卒被逐出社會後所建立的另類空間，他們從體制內逃到體制外，又再建立自己的新規矩和道德。山寨在主流社會以外，卻仍然依賴主流社會為生，但在今天，整個中國已變成某種山寨，一種生活方式已經根深柢固。畢竟，中國作為世界工廠，它在知識產權的擁有上仍然十分匱乏，

知識產權的道德訴求離人們的日常生活還太過遙遠，如果我們硬要民眾放棄盜版活動，要麼大幅增加普遍工資，要麼把執法加強到異常擾民的程度，再把每個人的生活習慣重新規範。中國政府有太多不穩定因素要處理，消費主義是其中一個難得的社會穩定因素，政府絕不樂意因為要重新整治民眾的消費行為而製造新一項民憤的來源。如果努力製造iPhone的農民工不能負擔一部自己有份製成的電話，她們還可以買一部山寨版手機，給予她們動力更努力工作，這肯定是一種剝削的手段，我們也可以視之為一黑色幽默。

換句話說，在民眾的生活層面上，山寨文化在中國是「主流」活動，而知識產權才是「邊緣」話語。雖然大部分老百姓也希望生活在一個可以信任的世界中，不用擔心食品安全、藥物成分，也希望在消費的國度裏，承諾會兌現，自己不會被騙；但這個世界充滿千絲萬縷的權力關係，要改變盤根錯節的利益關係，力量從何而來？我們不能把中國的盜版問題歸咎於國人，因為她們才是最大的受害者。

中國對創造力的渴求

如果山寨是邊緣，那麼在官方的話語中，與之相對的中心在哪？在猖獗的侵權行為的背後，我們發現中國社會對「創新」有一種集體渴求，全國上下正積極從「中國製造」轉型為「中國創造」。²⁸從大力發展創意產業推動經濟層次的升級轉型，到打造區域或城市品牌從而塑造正面形象、增加文化資本，中國從中央到地區的各級政府都展現了對創新這一理念的濃厚興趣。²⁹迄今為止，這個國家的經濟奇跡主要依賴自身廉價的勞動力，而大多數中國人在這種世界工

廠式的經濟模式下仍舊無法擺脫貧窮。血汗工廠只能夠在一定程度上帶動國民經濟的發展，與此同時，還要面臨其他勞動力成本更低的發展中國家帶來的競爭。事實上，外資在中國製造業上的投入已經開始下降，³⁰一旦出現任何商業風險的跡象，跨國廠商們會迅速將其工廠的生產線遷往別處。³¹在2007至2008年間，儘管中國的實際外商直接投資持續上升，專案的數量卻實質上下降了27.3%。³²政府必須設法減輕國民經濟對以外商直接投資為基礎的勞動密集型製造業的過度依賴，而發展地方創意產業則成為一種極具吸引力的替代方案。創意產業所需的投資成本較低，投資收益高，並且很少會引起環境問題。此外，創新經濟被視為發展中國家擺脫發達國家全球主導地位的一種有效途徑。如果說「改革開放」是中國政府在八、九十年代的主要政策性原則，近年來胡錦濤領導下的中央政府已經將注意力轉移到「改革創新」上面，強調創新的重要性，把創造新事物作為新的執政方向。³³

在西方，關於創意產業的討論，始於政策制定者將兩種主要的文化生產者的需要集中起來：享有很高市場份額與特權的知名傳媒集團，它們迫切要求其現有利益受到保護，而那些被普遍認為在創意經濟中更具活力的小公司、個體藝術家和設計師，則主動要求政府給予特別扶持，希望改變傳媒集團和文化工業存在的壟斷局面。它們在工業需求上有各自的特點，甚至是互相為敵的，因此，把兩者的利益放在同一個政策平台上，有其明顯的矛盾。而中國的情況就更複雜，由於商業的遊戲規則主要仍然是由政府制定，中國的創意經濟是私營部門和政府之間強烈的利益重疊的結果。縱然，許多創意產業的從業者都堅信自身作品所具有的文化價值，而社會對文

化發展確實有須盡的義務，但是，在中國的實際環境中，許多投機主義者和官員推動文化工業，只是為了搭上迅速獲利的快車。

創意經濟具有的自由主義和靈活通融的特性，和當今中國的經濟發展存在某種相容之處，雖然許多創作者不是想牟取暴利，只是希望通過自己的作品養活自己，繼續創作，因此期望政府對其進行適當的政策保護；但是，對於那些善於利用頻繁變動的政策和隨之產生的灰色地帶的官員和商人來說，文化界也成為其逐利之地。在當今的中國，我們看到了房地產和藝術界怪異地交歡，看到建築甚至是道路系統被完全概念化，形象比用途重要得多。在創意經濟建設上，政客和商人合作無間，操控文化為他們帶了名利，也帶來了看似繁榮的虛幻圖景。

儘管中國從國家層面給與「創新」的活動許多特權，很多評論家仍然覺得中國創意經濟和創意產業的發展步伐過於緩慢。人們普遍認為，當前中國的創意產業模式若要取得成功，需要直面的問題是中國文化產業的國家控制力度仍然過高，而市場化水準又太低。³⁴坊間的論說是，創意產業的發展，有賴於一個可以讓小型企業和自由職業工作者獨立自主、並且有創造性地工作的社會經濟環境。這種說法當然沒錯，但是創意產業的發展在今天的全球資本主義中，絕不可能只是由下而上帶動，雖然創意產業需要在一個自由寬鬆的文化環境中孕育發展，但創意產業提倡和迎合的文化生產模式越分散，就越需要新的機制去加強管制，再經濟上才有利可圖。³⁵正如我前面提到的，創意產業的發展很大程度上依賴於良好的知識產權保護制度，同時需要一些像世貿組織一樣具有全球影響力的機構給予有力的支援，進而將成果普及。中國政府或許對自由化仍然感到恐

懼，但是它同樣積極地適應全球知識產權制度，去認識創意經濟的基本架構。知識產權在中國的訴訟數目急劇上升，在上海，2008年法院受理了1757起與知識產權相關的案件，對其中的1634起作出了判決，受理案件數和判決數分別比上一年增長43.1%和33.2%。當中超過15%為涉外案件，大多來自美國、英國、日本和德國。³⁶ 迪士尼公司最近和上海市政府簽署合作協定，要在上海興建第六座迪士尼主題公園，在一定程度上，這也要歸功於上海市下定決心要改變知識產權保護的執法不嚴。就如前文所言，中國政府一切與知識產權有關的動作，反映更多的是中國希望與國際接軌的意圖，而不是其侵犯知識產權的實際狀況。

近年來，創新不僅被譽為國家經濟的推動力，而且被看作是文化自豪感之源，囊括了政治、美學和經濟的價值。兩位中國大陸學者就斷言「創意本身所形成的產業是國家及地區發展到高階段的產物」。³⁷ 在這裏，我們可以看到軟實力、民族主義、新自由主義式和資本主義等話語交織在一起。簡單地說，軟實力和文化民族主義利用文化達到政治目的，而創意經濟則把經濟價值從文化中培養和擷取出來。雖然它們看似經營和服務不同領域，但是這些話語彼此之間深受對方的影響。

約瑟夫·奈 (Joseph Nye) 在描述美國的影響力時首先提出了軟實力的概念：通過其軟實力，美國能夠能讓他國做有利於她的事，而這種軟實力，在他看來，源於美國式的價值觀以及她富有吸引力的文化。³⁸ 奈的這個論點對世界多個政府都非常吸引，許多國家，包括中國在內，在過去的十年中開始著力發展自身的軟實力。一些國家以出色的跨國文化交流為途徑提升國家形象，如近年來襲捲亞洲的

韓流，而另外一些國家則通過建立一些文化機構來宣傳其文化的優越，例如中國就在世界各地建立許多孔子學院。³⁹

如果說軟實力主要用來形容一個國家的外在影響力，那麼民族主義則指國民對自己國家的內部認同，它保證了這個國家領土主權和意識形態上的完整性。但如今，中國的民族主義越來越依賴軟實力去提升國家內部和海外華人的歸屬感，這一點我們可以從2008年北京奧運壯觀的開幕式對全世界華人產生的神奇效應中看到。當中國人憑藉他們的文化優越性和國家財富增長而感到自己在國際上受到尊重的時候，民族主義就會應運而生。文化和經濟，內部認同和外在影響，這一切都是相互影響的。

美國學者王瑾在她對中國廣告文化的研究中，把盛世廣告公司對中國品牌化的研究，以及美國高盛投資銀行資深顧問喬舒亞·庫珀所討論的「北京共識」相對比，⁴⁰認為這兩者都強調了創新的整合，而對王瑾來說，創新已成為中國的一種國家屬性和追求。⁴¹她建議商業話語和政治話語應該互相借鑒，為協同發展創造條件，「以求成功恢復中國的名譽，使中國轉變為國際市場上的搶手貨」。⁴²不管這樣的觀點對中國各個行業來說具有多大的吸引力，我們不能無視資本和政治的權利交易和它們互相控制的意圖。對於國家政權而言，如果創新只是一種政治中立的技術發展，那麼它就是安全的，但是，如果創新促成社會巨變，那麼它就會非常危險。這種張力在「國家安全文化」這個概念中最為表露無遺。這一概念最早由國家主席胡錦濤在2003年8月份中央政治局的集體學習中提出，這次集體學習專門以文化產業為主題。⁴³在主持學習時胡錦濤發表了講話，主要涉及文化的經濟價值，同時他強調了文化的政治維度。胡錦濤明確指出：

「要始終高舉社會主義文化的旗幟，在文化觀念上絕不照抄照搬（西方），在發展模式上絕不簡單模仿，堅決防範和抵禦各種腐朽落後的文化觀念侵蝕幹部群眾的思想，確保國家的文化安全和社會穩定」。⁴⁴在中國共產黨第十六屆四中全會上，「文化安全」這一概念作為除政治安全、經濟安全、資訊安全之外的四種國家安全之一被正式認可。⁴⁵

在這個論述下，美國的創新文化對中國來說具有潛在的危險性，因為官員相信美國正在利用文化帝國主義的手段，去改變人們原有的價值體系，間接地干涉其他國家的主權，因此中國必須提升自身的軟實力，不斷地為中國市場提供新的文化產品。為了防範這種新的文化帝國主義對中國的文化安全造成威脅，一些學者認為中國政府必須建立「綜合性國家文化安全危機管理體系」，採用的一系列「客觀指標」，幫助政府對外來文化的侵害進行監測和預警。⁴⁶

通過宣導抵制外來文化的保護政策，輸出中國的文化內涵，「創新」這個話語最終的政治目的可能知是要壓抑國人的政治批判，同時對文化民族主義給予支持，並增強中國自身的軟實力。在國家眼中，創意產業的發展只有在促進中國人和外國人消費中國民族文化的時候，才是真正有利的。它可以在強化國家軟實力和民族主義，避免文化出現自由化傾向。正是在這種人為設計的文化脈絡中，我們看到了文化、經濟和政治力量的合併。這種關係並非中國特有，但它反映了創意經濟的一個核心議題：創意性產品在政治上並不是「清白」的，它們的流動背後存在嚴重的意識形態影響。

無疑，像奧運這樣的全球盛事可以提供就業機會，還能從外國遊客身上賺取可觀的收入，但更重要的是，它可以增強民族自豪

感，或許還可以緩和人們對政治的不滿情緒。中國人民仍然十分渴求的那座奧斯卡獎座，其在文化和政治上的重要性要遠遠大於中國工廠所生產的鞋子的數目，儘管後者帶來的經濟影響明顯超過前者。在中國，無論經濟增長如何使人們異化，它總是在帶來更好文化的承諾下變得合乎情理。⁴⁷在對更好的文化經驗、人際關係和國家形象的欲望下，經濟剝削借文化之名被合法化。

隨著創意經濟的到來，民族主義獲得了新的面貌，民族文化的精髓不再僅僅是高雅文化和傳統習俗，而是不斷變化的流行文化（如韓國流行音樂），著名的品牌（如蘋果），或是國家舉辦的國際盛事（如奧運會），雖然這些文化和事件都具有強烈的跨國性，卻正因為它們的跨國性讓國民經歷被贊美的快感。愛國主義不再依賴強烈的感情、自我犧牲或群體同質性；如今它受到休閒娛樂輕盈的感染，通過文化工業，把經濟和文化結合起來，製造新的國家主體。

複製的意義

似乎，創意經濟賦予了每個人創新、批評和獨立的權利，承諾「民主」。相對來說，山寨文化是封建的、邊緣的、利己排他的，這些活動好像在阻止世界進入中國進行公平競爭，也強化中國在世界上的自我邊緣。中國一直被視為創新的對立面：過去，西方世界對中國有一個普遍的假想，就是儒家思想只會抑制個性和創造力的思維取向；⁴⁸如今，隨著中國資本主義力量的崛起，西方國家開始譴責中國對知識產權的不尊重。這種指控通常只是表面現象，背後隱藏的是更為複雜的政治和經濟上的衝突和交涉。近年一本英文暢銷書

題為《創新者的窘境》，作者克萊頓·克裏斯坦森（Clayton Christensen）認為，當前中國和印度的公司正在以提供「破壞性創新」的方式動搖西方知名公司的根基：當這些西方公司試圖為一些小眾的菁英群體提供他們想要的東西而大量投資時，一些新貴國家，尤其是擁有龐大國內市場的中國和印度，則以低得多的價格提供一些低檔的技術和產品，將這些知名公司逼入越來越小的的小眾和菁英市場。⁴⁹ 換句話說，中國並不是在創造，而是在模仿，它製造的複製品只會破壞和扼殺創造力，所以，現代社會應該批判和排除這種來自邊緣的破壞力量。

但事實上是，創意經濟更有效地使人們屈服於意識形態，因為「選擇」這個權利助長了個體可以在體制中理性地佔據一席之地的錯覺。⁵⁰ 不錯，創意經濟有其民主的面向，賦予普通中國民眾權力去選擇和批評文化產品，讓他們通過個人的理性和常新的產品間關係，參與到中國的集體性構建當中。主體意識到、並且以為能夠控制國家生產的文化產品，這種主體自身的錯覺令他們更加樂意認同他們的國家和文化，同時維持了民族主義。但同一時間，全球化迫使中國全面接收知識產權的論述和道德，令大家覺得模仿是落後，創新可能是超前。中國目前表現出來的對創意的集體狂熱也可以視作民族主義焦慮的結果，在這種創意狂熱下是一種同樣強烈的卑微感。

大部分中國人並不反對國際社會在知識產權方面對中國的譴責，而中國政府也被逼建立一個更完善的保護知識產權的環境。很多經濟學者堅稱，一個完善的知識產權環境最終將會為國家帶來財富。⁵¹ 然而，許多中國人對知識產權的追求並不是為了獲得具體的物質利益，而是因為「知識」和「創造力」這兩個概念已成為最有力的現代性指標。⁵² 許多中國人也認為盜版和仿冒品的激增說明中國人整體

文明程度的下降：中國人對侵權越精通，他們的素質亦越低落。「現代性」一直以欲望結構的形式發揮作用，⁵³而中國跟許多非西方國家一樣，想方設法地要在這股新的現代化競爭浪潮中成為領頭羊。在這場競爭中，創新已經取代了科學和技術的位置，成為欲望的投射以及進步的基準。這場競爭十分激烈，我們看到內地很多新近的文化政策研究課題，都集中討論如何令中國的文化競爭力在各國家和城市之中突圍而出。⁵⁴儘管「民族創造力」這個概念非常抽象，中國政府和許多其他國家都努力把創造力變為一種民族財富。在創意經濟邏輯中，創造力理所當然地去為國家政府和全球經濟流動作出服務。

在創意經濟中，複製站在創造力對立面上。在盜版、抄襲、偽造這些形式中，複製都沒有產生任何「新」的想法。複製被妖魔化為缺乏想像力的、懶惰的偷竊行為，因此消費這種產品也會被歸類為「沒品味」。可是，眾所周知，中國傳統思想文化總體上提倡連續性而非徹底的決裂，也不特別推崇嶄新的事物，「摹仿」在中國傳統文化中一直是一種深受尊敬的行為。⁵⁵但到了今天，我們卻全盤接受「摹仿」的文化次等位置。⁵⁶我不覺得中國的「山寨文化」是傳統的體現，它反而是今天全球資本主義所生的異胎。我們不能把「山寨文化」浪漫化，把它看為反資本主義的尖兵，因為盜版行為只能在資本主義下才能成立，而「山寨文化」也只是一種更赤裸的消費文化。但我必須提出，工業化的創造力實際上就是一種複製的功能，沒有商品是真正獨一無二的。各種數碼和網路技術令複製變得更加方便，更有影響力，而新產品往往是通過對現有想法和設計的挪用和混合而產生的。我們決不應該不加批判地視侵權為正當行為，但是不加批判地把創意經濟視為進步，同樣不義。雖然我們往往把「山寨文化」

和「創意經濟」視為敵對關係，認為山寨是邊緣，創意才是正路，可是，只要細心觀察，我們就會發覺兩者以致它們互相的關係都由複雜的經濟和政治話語所建構。如果我們要批判「山寨文化」的落後，可能我們首先要直視「創意經濟」本身的權力架構，我相信要把兩者放在同一個平台上，才可以把今天中國面對的一些問題看得比較清楚。又或者，如果連人民的基本食品安全都沒有保證，說「創意經濟」有什麼意義？

過去二十年，中國被成功冠以「盜版大國」的污名，這個根深蒂固的形象被國際社會充分利用，成為打擊中國的手段。今天中國一個最大的外交問題，就是面對有關的國際指責而無法辯解，因而被逼滿足西方國家的其他利益要求。⁵⁷無疑，中國的「山寨文化」有自己的特殊國情，但更重要的是，這個文化也是由全球資本主義的孕育而生成：一方面，中國已成為跨國企業最大的海外市場，但另一方面，中國也能夠生產各種類型的商品，行銷世界。換句話說，中國已完全銘刻於全球資本主義的運作中，但中國普通國民的收入之低還遠遠不能讓普羅大眾參與品牌消費，中間的距離直接導致慾望的蔓延。另一方面，要繼續中國的政治現狀，政府也必須學懂西方的遊戲規則，才可以把使經濟和政治力量互相補足，維持人工的穩定。中國盜版活動的背後有很多國際、中央和地方的政治考量和角力。

可是，我們很容易忽略國家內部和國家外部的種種權力關係，而將中國的「山寨」行為與中國人的道德表現劃上等號，成為指責國民思想落後的證據，也讓香港人自我感覺良好，覺得這個城市比這個國家更懂得尊重創意，尊重公平競爭。又或者，香港總覺得自己

在現代化和資本主義的道路上比中國走得快，因為我們有殖民地的寶貴經歷，反而權威政治會窒礙民眾的創造力，所以中國人只會抄襲。另一方面，中國的「山寨文化」又有被浪漫化的傾向，被認為是弱者在有限的資源、空間和技術下參與盛世，也同時譏諷和蔑視強者；這種嘲弄式的解讀，把一種非不得已的後資本主義生存方式看成是小人物的游擊隊式反抗，卻無傷大雅，世界繼續運作。這兩種藐視和浪漫的傾向，都無助我們發掘現象背後複雜的社會和政治運作邏輯。

其實，今天的香港也在追逐創意的生產，我們同樣受到晚期資本主義的鞭撻，面對著不斷加劇的全球化競爭，更困難的是，我們身處的是一個再沒有工業的小島，除了金融外，聽說我們只有通過創意才可以維生，香港人相信，我們的「食腦」是讓我們不會輸給上海和新加坡的唯一依靠。問題是，以前我們的創意生產沒有被規管卻可以處處開花。今天我們要進步，所以我們就要叫政府將之政策化，因此，文化變成工業，創意只可以通過政策的扶持才能生產。忽然，創意不再是日常生活的活動，我們也忘記了港式創意是香港人通過與擁擠的環境互動所自然而生的結果，我們曾經有過的創意，源自於一代人對生活的敏感，是對這個地方的投入和珍惜。今天我們太著意教導新一代創意，卻忘了先教她們甚麼是規範，甚麼是投入，甚麼是生活的質感。某程度上，中國和香港一樣需要先停下來，先珍視一下我們的社群，先紮實去實踐我們的生活方式，如也斯所寫，「新果自然來」。

-
- * 本文部分選自 Laikwan Pang, *Creativity and Its Discontents: China's Creative Industries and Intellectual Property Right Offenses* (Durham, NC: Duke University Press, 2012)。
- 1 周林及李明山,《中國版權史研究文獻》(北京:中國方正出版社,1999),頁2-10。
 - 2 參見 Flora Wong, "An Overview of the Development of China's Patent System" [中國專利制度發展概況], in *Chinese Intellectual Property and Practice*, edited by Mark A. Cohen, A. Elizabeth Bang, and Stephanie J. Mitchell (The Hague: Kluwer Law International, 1999). p. 3.
 - 3 參考 William P. Alford, *To Steal a Book is an Elegant Offense: Intellectual Property Law in Chinese Civilization* [偷書是一種優雅的犯罪:中國人的知識產權及其實踐] (California: Stanford University Press, 1995). pp. 13-14.
 - 4 郭孟良,〈中國版權問題探源〉,《齊魯學刊》第6期,總第159期(2006),頁30-35。
 - 5 馮念華,〈盜版對宋代版權的影響〉,《圖書館工作與研究》第3期,總第133期(2006),頁63-65。
 - 6 楊屹東,〈中國古代版權意識與現代版權制度辨析〉,《圖書館學研究》第1期,(2006),頁97-99。
 - 7 Peter L. Berger, "Faith and Development" [信仰與發展], *Global Society*. 46 (2009): 69-75.
 - 8 劉建軍及甘向陽,〈專利性質的獎勵制度〉,《科學技術與辯證》第1期,總第21期(2004),頁84-87。
 - 9 參考辛廣偉著,《版權貿易與華文出版》(重慶:重慶出版社,2003),頁22-23。
 - 10 參考 Peter Ganeva and Thomas Pattloch, *Intellectual Property Law in China* [中國的知識產權法律] (The Hague: Kluwer Law International, 2005). p. 2, 207.
 - 11 《試辦章程》的完整版本可以參考左旭初,《中國商標法律史:近現代部分》(北京:知識產權出版社,2005),頁94-103。
 - 12 姚秀蘭及張洪林,〈近代中國商標立法論〉,《法治論壇》第2期,總第21

期 (2006)，頁 85–89。

- 13 參考 Peter Feng, *Intellectual Property in China* [中國的知識產權法律] (Hong Kong: Sweet & Maxwell Asia, 2003), p. 3.
- 14 參考 Henry R. Zheng, “The Patent System of the People’s Republic of China” [中華人民共和國的專利制度], *University of San Francisco Law Review* 23, nos. 2/3 (1987): 345.
- 15 這些例子包括《保障發明權與專利權暫行條例》(1950年實施)，《商標註冊暫行條例》(同樣是在1950年批准公佈)，以及《關於改善和發展出版發行活動的決定》(1951年公佈)。
- 16 參考 Peter Ganeva and Thomas Pattloch, *Intellectual Property Law in China*, p. 3.
- 17 參考辛廣偉著，《版權貿易與華文出版》(重慶：重慶出版社，2003)，頁 22–23。
- 18 這些組織和條約包括世界知識產權組織 (World Intellectual Property Organization [WIPO])、《伯爾尼公約》(the Berne Convention)、《巴黎公約》(the Paris Convention)、和《專利合作條約》(the Patent Cooperation Treaty)。參考中共中央國務院，《中國知識產權保護狀況》(1994)，頁 2–5。
- 19 一個好的例子就是中國互聯網條例。見 Hong Xue, “What Direction is the Wind Blowing? Protection of DRM in China” [風吹向何方？中國的數碼權益管理保護], in *The Development Agenda: Global Intellectual Property and Developing Countries*, edited by Neil Weinstock Netanel (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 177–189.
- 20 參考中國出版科學研究所，全國國民閱讀與購買傾向抽樣調查課題組，《我國國民對盜版出版物的認識》(北京：中國出版科學研究所，1999)。
- 21 World Bank, “Fight Poverty: Findings and Lessons from China’s Success”, <http://econ.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTDEC/EXTRESEARCH/0,contentMDK:20634060~pagePK:64165401~piPK:64165026~theSitePK:469382,00.html> (accessed September 26, 2007).
- 22 參考 Dimitrov, Martin K, “Protecting Your Intellectual Property Rights (IPR) in China”〈在中國保護你的知識產權〉, *Piracy and the State: The Politics of*

- Intellectual Property Rights in China* [盜版與國家：中國知識產權的政治學] (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- 23 Jerome A. Cohen, "China's Reform Era Legal Odyssey" [中國改革時期的法律奧德賽], *Far Eastern Economic Review*, December 5, (2008): pp. 34–38.
 - 24 張志強，制度變更與盜版氾濫——轉型期大陸盜版問題研究之一〉，《教育資料與圖書館學》第2期，總第42期（2004），頁257–273。
 - 25 同上。
 - 26 何建軍的電影《蔓延》（2004）可以提供一個很好的參考。
 - 27 參考Jack Linchuan Qiu, *Working-Class Network Society: Communication Technology and the Information Have-Less in Urban China* [工人階級的網絡社會：中國城市的傳播技術和資訊缺乏] (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2009), pp. 171–173, 201–202.
 - 28 Michael Keane, *Created in China: The Great New Leap Forward* [中國創造：一場新的大躍進] (London: Routledge, 2007), pp. 81–86.
 - 29 在中國「文化產業」比「創意產業」使用頻率更高，兩者基本通用。但是在此我更傾向使用創意產業這個術語來強調這個全球話語對中國的影響。
 - 30 Andrew Baston and Piling Chiu, "China Loses Some Allure as World's Factory" [中國世界工廠魅力減退], *Wall Street Journal* (Eastern Edition), July 8, 2006.
 - 31 "The Problem with Made in China—Manufacturing in Asia" [中國製造帶來的問題：製造業在亞洲], *The Economist* (U.S. Edition), January 13, 2007, pp. 68–70.
 - 32 參考The US-China Business Council, "Foreign Direct Investment (FDI) in China," 2009, http://www.uschina.org/statistics/fdi_cumulative.html (accessed November 5, 2009).
 - 33 參考胡錦濤，〈努力把貫徹落實科學發展觀提高到新水準〉，Sept 18, 2008; http://big5.gov.cn/gate/big5/www.gov.cn/ldhd/2009-01/01/content_1193782.htm (accessed June 10, 2009).
 - 34 Jing Wang, "The Global Reach of a New Discourse: How Far Can 'Creative Industries' Travel?" [一個覆蓋全球的新話語：創意產業能走多遠？], *International Journal of Cultural Studies* 7.1 (2004): 9–19.

- 35 正如劉平鄰正確地指出，我們的網絡社會不單去掉中心化也重新分配中心，因為資訊橫向的民主化需要更有效的系統和一致性來確保效率和控制。Alan P. L. Liu, *The Laws of Cool: Knowledge Work and the Culture of Information* [Cool的定律：知識性勞動和資訊文化] (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 141–173.
- 36 參考“Nike Sues Chinese Companies over Logo”, *China Daily*, April 2, 2009, http://www.procedurallaw.cn/english/legal/200904/t20090402_202191.html (access September 25, 2009).
- 37 錢競及胡波：〈創意產業發展模式借鑒與探索——以上海為例〉，《經濟論壇》，第4期（2006），頁47。
- 38 參考Joseph Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics* [軟實力：世界政治中的成功之道] (New York: Public Affairs, 2004).
- 39 參考Bates Gill and Yanzhong Huang, “Sources and limits of Chinese ‘Soft Power’” [中國軟實力的資源和限制], *Survival* 48.2 (Summer 2006): 17–36.
- 40 庫珀2004年發表了一篇論文，提出「北京共識」概念，分析中國的發展模式是一種適合中國國情和社會需要、尋求公正與高質增長的發展途徑，適合其他發展中國借鏡。Joshua Cooper Ramo, “The Beijing Consensus”, *Foreign Policy Centre*, May 2004, <http://fpc.org.uk/fsblob/244.pdf>.
- 41 Jing Wang, *Brand New China: Advertising, Media, and Commercial Culture* [新品牌中國：廣告、媒體和商業文化] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), pp. 134–143.
- 42 Wang, *Brand New China*, p. 142.
- 43 這次學習是中國社會科學院研究員張西明和清華大學教授熊澄宇主講，他們兩人都是在文化和出版相關事務上主要的政府顧問。
- 44 胡錦濤2003年8月發表的講話可以在〈中共中央政治局舉行第七次集體學習〉中找到，<http://www.bjcx.org.cn/qxweb/n3843c25.aspx>, accessed June 11, 2009.
- 45 參考官方檔《中共中央關於加強黨的執政能力建設的決定》中的項目8.4, September 26, 2004, <http://cpc.people.com.cn/BIG5/64162/64168/64569/65412/6348330.html>, accessed June 16, 2009.

- 46 胡惠林,《文化產業發展與國家文化安全》(廣州:廣東人民出版社, 2005),頁185–214。
- 47 參看Lisa Rofel, *Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture* [欲望中國: 新自由主義、性欲與公共文化的實驗] (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007), p. 133.
- 48 S. Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism* [中國的資本主義精神] (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990), p. 210.
- 49 Clayton Christensen, *The Innovator's Dilemma: When New Technologies Cause Great Firms to Fail* (Boston: Mass.: Harvard University School Press, 1997).
- 50 齊澤克提醒我們,當意識形態提醒它的主體他們並不受制於它的控制時,是意識形態效果最好之時。Žižek, Slavoj, “Class Struggle or Post-modernism? Yes, Please!” [階級鬥爭還是後現代主義?], in *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, edited by Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek (London: Verso, 2000), pp. 100–101.
- 51 Lee G Branstetter, Raymond Fisman, and C. Fritz Foley, “Do Stronger Intellectual Property Rights Increase International Technology Transfer? Empirical Evidence from U.S. Firm-Level Panel Data” [更有力的知識產權保護會促進國際技術轉讓嗎?從美國績效屏面資料得到的經驗證據], *Quarterly Journal of Economics* 121.1 (Feb 2006): 321–349.
- 52 這種現象不止發生在商界,也發生在學術界。許多評論家也用一個現代性的框架去評論中國學術抄襲蔓延的趨勢。例如,在美國任教的林毓生教授在評論汪暉抄襲事件時談到,在西方國家的大學任教的學者們,抄襲的事件極少發生,因為他們大多自尊、自重,根本不會產生抄襲的念頭。他指責中國對抄襲的容忍是中國在退步的證據。他認為中國學術界一再聲言要與世界學術接軌,這只不過是一句空洞的口號。林教授的批評中帶有的不僅是一種對抄襲的道德譴責,還體現了社會各界如何讚頌創新作為現代性的指標。參考〈林毓生論汪暉事件:清華應負起政治與道德責任〉,《南方都市報》,2010年6月6日, http://big5.ifeng.com/gate/big5/book.ifeng.com/culture/whrd/detail_2010_06/06/1590287_0.shtml, accessed June 11, 2010.

- 53 參考 Laikwan Pang, *The Distorting Mirror: Visual Modernity in China* [哈哈鏡：中國視覺現代性] (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007), 後記。
- 54 例如，歐陽堅和丁偉，《國際文化發展報告》(北京：商務印書館，2005) 收錄的很多研究和報告。
- 55 中國人往往是通過複製來保留歷史的。例如，在傳統の木建築中，木頭的組件很快就會腐爛，但腐爛的部分會被換上新的，整個建築可以永久，但是組成整體的各個部分會被重複更新。參考 Alexander Stille, *The Future of the Past* [過去的未來] (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2002), pp. 40–42.
- 56 「創」字最早的使用可以在《孟子》和《論語》等經典中找到。但它並不表示從無到有的創新，也不是代表一些新奇事物，創字最初的意思是僅僅表示生產和開始。
- 57 參考 Andrew Mertha, *The Politics of Piracy: Intellectual Property in Contemporary China* [盜版政治學：當代中國的知識產權] (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2007), pp. 1–17.

邊城：港中關係的另類論述

流，動，顛覆的可能 香港流行音樂邊緣化？

周耀輝

他們往上奮鬥

我們往下漂流

……手牽手，往歷史下流

這是香港歌手黃耀明在2011年11月發表的國語專輯裏的一首主打歌的幾句歌詞，歌詞是我寫的，而歌名呢？很難說。假如你手上的是香港版唱片，歌名是《下流》，假如你手上的是中國內地的引進版，歌名是《逆流》。

因此，很難說。而這篇論文，最終就是想提出以至堅持這幾個字：很難說。

至於我們比較多聽到的說法其實是比较清楚的，那就是在所謂中國崛起的強勢下，香港流行音樂越來越邊緣化了。¹

就以黃耀明的新專輯為例，我們可以看到，近年來，本地唱片

公司考慮到龐大的中國市場，香港歌手更多以普通話發表作品甚至專輯，因此，香港製作的音樂便要接受中國慣用的出版前審查制度，以及當中可以想像的種種限制，於是便出現了《下流》改名《逆流》的情況，於是便出現了在經濟因素的前提下，香港對中國政治和文化可能有的滲透以至顛覆也就無法成就。

香港流行音樂邊緣化這個說法很易理解。只要經歷過七八十年代香港流行音樂如何如何風光的人，很難不感慨，風光不再。

當時，香港流行音樂絕對不是邊緣，相反，是中心。全球任何一個華人社區肯定廣泛聽到香港製作並分銷的流行音樂，他們追捧的都是香港製造的天王天后，而他們唱的是粵語，不是普通話。當時，他們唱的粵語歌標誌著華人的時尚，是全球華人的「酷聲」(the sound of Chinese cool)。²

已故資深作曲作詞人黃霑在他的博士論文裏把1997年，也就是香港主權移交的一年，定為香港流行音樂時代的終結。³黃霑以銷量做證，說1995年，香港唱片銷量超過18億港元，三年後，銷量少了一半。⁴有些學者認為香港經濟差，流行音樂過度商品化，還有互聯網科技也是令香港唱片業萎縮並且失去中心地位的原因。當然，2003年，兩位巨星張國榮和梅艷芳先後逝世，冥冥中更烘托出香港流行音樂已死。

是嗎？很難說。

這篇論文的目的不是否定香港流行音樂邊緣化，我只想指出事情的複雜，有時並非中心與邊緣這個二元意象所能訴說的。我認為，不如用「流動」。我想提出的是，「流動」更能幫我呈現我所感受的現在，並且更能幫我築建我未來的希望。

先說感受的現在。過去二十多年，我一直替流行音樂寫詞，先是香港歌手的，後來多了台灣的，以及內地的。我不是不明白香港流行音樂和音樂人所經歷的無助、幽暗、掙扎，但我同時也感覺到當中求生的力量，周旋的樂趣，還有，很簡單的，可以繼續創作好音樂的機會。這些機會多多少少是流動而來的。

就以黃耀明的新歌為例，不從文本談《下流》的顛覆，就談它本身的流動。對啊，內地的官方名稱是《逆流》，可是，多得互聯網的千絲萬縷，還有內地人來香港比以前方便也頻繁了，早在專輯出版前，歌便以《下流》之名流傳，從香港到內地，內地音樂評論人張曉舟這樣寫：「《下流》尚未面世，儼然已成為年度一大金曲。不過據說《下流》的歌名很難通過審查，有可能被迫改為《流》或《逆流》，假如真實如此，也堪稱音樂史一大笑話。」⁵

而且不單是音樂產品的流動，還有音樂生產人也同樣比以前多了到內地。就繼續以黃耀明為例，他在內地的演出多了，最近幾次，他在演唱會以及相關的採訪裏，都有談到《下流》和當中的意識。甚至為他寫歌詞的我，近年也常常在內地做講座，比以前多了機會直接與內地聽歌的人交流。我剛在上海收到一位觀眾的禮物，他用書法寫了《下流》的歌詞，然後我把他的作品拍了照片，放在微博，寫著：他用一般被視為正統、高雅、屬於中國文化的方式書寫了《下流》的整篇歌詞，我認為很顛覆。顛覆，是因為《下流》本來就是透過通俗文化回應社會的上下或說貧富問題，而這位觀眾用書法抄寫歌詞，我認為是以調侃的手法，要我們思考所謂上流社會所倡導的文化其實如何維護著對下流社會的不公。⁶這一切，正好說明了流動所帶來的可能，假如這首歌沒有在網路流傳，假如黃耀明沒有

在內地演出的時候，三番四次說出這是我的新歌《下流》，並且向媒體表達我們的創作意圖，假如我沒有去上海做那次活動，假如那位觀眾沒有參加，假如沒有以後再在網上的流傳……假如沒有如此這般的流動，但，現在，有了，就有了可能。簡單來說，現在我身處的所謂香港流行音樂世界，讓我感受到的，有時是與中國的邊界，有時是被中國邊緣化，但時常是流動的。⁷

我當然明白，我們不常以流動來看流行音樂，其中一個原因就是流行音樂（以及其他流行文化產品）一直大致依順商業生產的模式進行，也因此往往依順商業的尺度，生產多少與銷量往往決定了哪裏是流行音樂的中心，哪裏是邊緣。從商業數字的霸權來看，黃耀明的音樂當然是邊緣了，但我們從微細的、日常的、具體的經驗出發，就必定會感受到它的流動。好像剛在2012年四月香港紅館舉行的達明一派演唱會，黃耀明在最後一場的演出當中，向著現場觀眾表示自己是同性戀者，消息馬上在微博流傳，內地媒體亦大篇幅報道。剛好五月我到北京，碰到不少朋友都跟我談起，從好奇八卦到個人分享到性別政治到言論自由，然後，我去了兩個大型戶外音樂節，都有人在觀眾當中揮動爭取LGBT平權的彩虹旗，報道說是內地第一次。⁸這就是我所說的，從音樂的流動所帶來的可能，超乎商業，關乎微細的、日常的、具體的經驗。還記得Angela McRobbie那個對文化研究喊了十多二十年的3 E's口號：empirical, ethnographic, experiential嗎？⁹我從我的經驗出發，明白必須嘗試書寫流動，而當中的所思所想，也許最終不單是說流行音樂的，也是說中港關係本身的。

再說未來的希望。我一直書寫，不管是歌詞創作（文化生產者）或是學術論文（文化研究者），其中一個希望就是未來更自由更寬廣

更人道。Ernst Bloch 在他的經典著作 *The Principle of Hope* 裏說，「希望」可以受阻遏，但永遠不會被消滅；他更說文學藝術的一個功用，就是有機會讓我們窺見可能出現的美好社會。¹⁰ Bloch 面對的，是一次大戰後以至二次大戰前，一群難以（繼續）相信（馬克斯）烏托邦的知識分子和那個時代瀰漫著的悲觀情緒。

我們這個時代更濃烈的可能是犬儒文化。¹¹ 生活在所謂自由主義下的資本社會裏，一如前英國首相戴卓爾夫人（1979–1990）所言：我們別無選擇（There is no alternative），而 Francis Fukuyama 更宣佈歷史的終結。¹² 而我們即使依然對不公不義憤怒，卻始終覺得無能為力，可以怎樣呢？別無選擇，只能犬儒。懷著美好社會理想的人當然可以呼籲又呼喊，但問題是，懷著這樣理想的人往往會站在道德高台上，試圖以道理說服群眾其實是有選擇的，卻不懂如何挑撥人們的熱情溶解社會的犬儒聚成未來的希望。¹³

Lawrence Grossberg 說，文化研究要做的，就是為正在發生的，書寫更好的故事。¹⁴ 我不肯定如何才能挑撥熱情；我比較肯定的是，相對於邊界和邊緣，流動更有思考和想像的空間從而書寫更好的故事，而這些更好的故事，我想補充一點，也必定有一種力量，叫我們少一點犬儒多一點希望。我知道，讀過了有關流行音樂以及流行文化的種種研究和辯論之後，我再不能天真的假設屬於人民的「流行」（the popular）必然可以拷問屬於當權者的政治。¹⁵

我不能假設，但我依然想天真。我依然想這篇論文讓文化生產者（如我）和文化研究者（如我）繼續有可能相信流行音樂，相信流行音樂就算沒有必然也有可能拷問屬於當權者的政治，沒有必然也有可能質疑某一種歷史的書寫、某一種現狀的安排、某一種未來的想

像，因此繼續有可能對如我一樣嚮往的那一種未來存有希望。假如中心與邊緣是一種狀態，是靜的，我覺得我經歷的（音樂）世界也是流的，動的；流動，就有滲透邊界，和顛覆邊緣的可能。

因此，我打算引用我（們）做過的三個個案研究，試圖勾畫事情的複雜，訴說並非中心與邊緣的思維所能訴說的。我以書寫流動來呈現並且築建。

儘管三個研究已於不同的國際學術期刊發表過，但都是英語的。¹⁶我決定引用這三個研究，因為我認為，我借這篇論文的框架，再用中文書寫，應該更可以介入以中文進行的相關討論之中。這，也是我的意圖。

以下，我會以「中國性」為大前提，首先從自身出發，反思我的歌詞書寫；然後，從歌詞轉移到映像，看看香港製作的中國風歌曲錄像（MV）；最後，從歌詞映像等文本轉移到製作過程，借一位女新人的入行與打造，看看目前兩岸三地音樂生產的流程與互動。

對，就是流，與動。¹⁷

甚麼叫做中國人

1980年的夏天，香港大學迎新營裏，有人在我們一群新生面前高聲的問：你是香港人還是中國人？多年以後，我才明白這樣的問題不但愚笨而且暴烈，就像父母離婚的時候問孩子：你要跟爸爸還是跟媽媽？而我們甚至不是分開，是重聚啊，為甚麼要問，要逼我們選擇。

但當時的我，只感到混亂，割裂，而幾分鐘之後當我們都舉過手了，來來來，一起大合唱：

古老的東方有一條龍 她的名字就叫中國
古老的東方有一群人 他們全都是龍的傳人
巨龍腳底下我成長 長成以後是龍的傳人
黑眼睛黑頭髮黃皮膚 永永遠遠是龍的傳人
《龍的傳人》

如此這般慷慨激昂的歌與詞陪伴我們一群大學新生度過了迎新營，也陪伴香港人度過了中英談判，以及後來有關回歸的種種安排。而我，第一次清清楚楚地感到，即使擁有黑眼睛、黑頭髮、黃皮膚，也不代表我是中國人，我必須把它說出來，唱出來，表演出來。我也第一次清清楚楚地感到，從此我必須思考，思考的不但是身份的問題，更是答案的霸權。

我生於1960年代的香港，成長的時候常常好奇為甚麼我們在學校裏學的中文跟我們在家中說的中文不一樣。我也好奇為甚麼我媽申請電話線時，要找人寫英文信，認為這樣會加快獲得回覆。後來，我從文化研究得來的啓發，讓我明白我所好奇的一點都不奇怪，一切都是權力的鬥爭。

大學畢業後，我進入政府工作，然後，我認識了黃耀明，他剛剛開始了與劉以達的電子組合「達明一派」，我問他可不可以讓我試試寫詞。我不肯定，但我懷疑當時我的膽量多多少少從文化研究而來，也許，我也可以做一些甚麼的，與社會主導的答案，也就是真理，作出周旋；也許，我也可以為外人的好奇而發聲。那一年，是1988。

二十多年來，我繼續書寫流行歌詞，同時也逐漸進入學術世界，逐漸發覺自己的弔詭與如一。

我作為成長於香港的文化研究者與文化生產者，原來兩者迂迴曲折的呼應著某些於我極為重要的事情，其中之一就是：甚麼叫做中國人？特別是在這個「大國崛起」、「中國世紀」而北京政權正積極以國族主義取代共產主義來維繫國家的時候，¹⁸特別是在香港正被「國家化」或「中國化」的時候，¹⁹假如我們的社會對「甚麼叫做中國人？」已經確立了相當單一的答案或真理，我發現我依然以外人的好奇提出我的懷疑，簡單來說，就是：為甚麼不可以做不同的中國人。

以下，我將以我和「達明一派」和黃耀明的合作為例子²⁰，陳述我如何嘗試在主導的說法之中插入我的話語，希望成就反調、反思，甚至反抗。我在1988年開始寫詞，第二年，發生了六四事件，「達明一派」籌備我有份參與的第二張專輯，我們都覺得不可能不作出回應：

抑鬱於天空的火焰下
大地靜默無說話
風吹起紫色的煙和霞
百姓瑟縮於惶恐下
誰挽起弓箭 射天空的火舌
誰偷仙丹飛天 月宮安守青天
縱怨天 天不容問
嘆眾生 生不容問
《天問》

在這首借屈原經典作品為題的詞作裏，我以后羿嫦娥的意象以及比較古舊的文字指向六四之後的中國，我質疑的不但是政權，更

是容許這政權存在的「傳統」和「文化」，也就是一直叫老百姓含辛茹苦、逆來順受的一種意識形態，我們中國人嘛，默默承受啊，天意難違啊。這種被視為中國傳統文化甚至美德的堅毅，其實同時就是鼓勵中國人不怨天不尤人，做順民。這，就是我們「千秋的咒詛」。

《天問》推出之後，獲得廣泛的注意和討論，論者亦集中在歷史和中國性的議題。²¹《天問》並且得到香港中文電台1990年最佳中文金曲。但從此，「達明一派」不能在中國演出，直至2006年，而《天問》這首在香港生產而關乎中國文化也因此同時體現了當時中港糾結的歌，亦成了內地禁歌，直至今年，黃耀明才可以在杭州西湖音樂節現場演出。當然，有趣的是，被禁，不等於不能流傳。近年來，我與內地媒體和歌迷碰面，都有提及，而當黃耀明可以在內地演出後，每次都有人問，會不會聽到《天問》。²²

我與《達明一派》以及拆夥後的黃耀明多年來的合作，讓我得到不少機會對主導的中國性提出另類想像。²³例如，1992年發表的《你真偉大》，我嘗試質疑「父父子子，君君臣臣」的父權思想，而當時距離主權移交不過五年，中港官方都以團圓重聚的家族意象來描述回歸，我以一個被視為浪子叛兒的視點向父親發出我必須發出的問題。

然後，在1995年，我感應著快到歷史關口的香港書寫了《下世紀再嬉戲》，表達我（們）忘懷的恐懼，以及記起的荒謬。然後，在1996年，我發表了《月黑風高所多瑪》和《月黑風高蛾摩拉》，用粵語和普通話發出移民潮下留與走的香港人的一些聲音。

然後，九七過了，經濟危機蓋過了政治恐慌，而所謂後殖民的香港發現不單必須接受新的中國人身份，更必須擁抱新的中國人市場。面對日漸現代化、日漸資本主義化的中國，香港開始明白自身

的弱小，²⁴並且開展新的經濟陣線。過去幾年，香港特區政府一個重要經濟項目，就是努力與華南地區連結，而正當珠江三角洲成為新的經濟想像的時候，我覺得我也可以乘機開拓一種地域以至政治想像：南方。

在2005年，我發表了《南方舞廳》：

你有你意想的 我有我暗戀的
相愛總會荒廢感情
你要永遠追憶 我要永遠失憶
相信只有歌舞昇平
不要一切憑證

歌詞開始是連串的忘掉，是一種對九七後的承認，而其後的句子按著你/北和我/南的對比而鋪排，表達的不一定是對抗，是不同。在華南經濟越來越融合的時候，我希望挑撥一種不同的南方情懷、南方認同，借來疏通單一的、以北方為主導的中國性。三年後，在北京奧運的時候，我發表了同樣以南方想像做牽引的詞作《廣深公路》。近年，黃耀明在華南地區演出的時候，往往都會挑選這兩首作品。

當然，在經濟蓋過政治的時代，我發現我也可以多從經濟切入中港兩地人民都關心的事情，同樣也能開拓思想空間讓我們做另一類中國人，例如，不力爭上游，不賺錢買房子，不成為鞏固現有體制的一分子。就成了文首引用的《下流》，或在內地改了名的《逆流》，從中我想，我的書寫藏著顛覆的可能。

吹啊煽啊流啊動啊

我說可能，因為超乎我作為一個詞作者的事情實在太多，最明顯的是觀眾的接收與挪用，還有流行音樂生產過程的種種變數，例如映像。即使我可以大致決定我要寫下的文字，但在這個視覺年代，跟文字一起出現的MTV映像卻往往難以預測。因此，從文字我轉到映像。我要談的是香港的「中國風」MTV。

跟所有音樂類型一樣，中國風難以定義，簡單來說，就是在原有比較現代及西化的流行音樂模式之內，音樂上和歌詞上都有濃厚的中國味道，例如音樂上在採用傳統中樂樂器，歌詞上採用傳統中國典故及人物等。2000年，目前可能是大中華區最紅的台灣歌手周杰倫在他的第一張專輯裏發表了《娘子》，很多人都認為是第一首中國風的歌，反正，從這個時候開始，中國風漸漸成為其他歌手也採用的類型，成為大家都明白的用語，而周杰倫也對記者承諾，以後每張專輯一定有一首中國風。²⁵

2007年，《亞洲周刊》以中國風為封面專題，引言說：「這是一場從未出現過的『中國風』流行曲浪潮。流行曲不再只是『哥哥妹妹』的情歌，而是流動著一股濃得化不開的中華文化浪潮。」²⁶報道引述台灣學者須文蔚說：「政治分裂，但文化認同，這種中國風影視現象縫合了一些撕裂的傷口。在政治撕裂中，流行文化帶來安定。」²⁷

能縫合，能安定，是因為中國風吹的不是酸風歪風狂風，而是所謂的中國傳統價值。內地學者王佩雯評論替周杰倫寫下很多重要中國風作品的詞人方文山時，說從他的作品可以看到「明顯的文化復古與回歸」。²⁸如此這般的復古與回歸，往往就是教導甚至命令我們只可以做某一種合乎傳統的中國人。

周杰倫與方文山合作的《本草綱目》是典型的例子：

讓我來調個偏方
專治你媚外的內傷
已扎根千年的漢方
有別人不知道的力量

但，香港生產的中國風又怎樣呢？假如香港流行音樂邊緣化的同時，我們不單看到中國內地市場的龐大，也看到台灣流行音樂比香港似乎更成功的打入這個市場。可是，正如先前所說，即使處於邊緣，不表示邊緣生產的文化不能流動而逾越邊界，而有顛覆的可能。

因此，我有興致，有理由，不管台灣才是生產目前中文流行音樂以至中國風的中心地，我想順著流動，看看在台灣生產的中國風以外，香港生產的又怎樣呢？我以2006年到2008年10月商業電台第二台的排行榜為根據，找到十八首上過榜的中國風歌曲，八首是香港（或說以香港為基地的）歌手表演的，其餘都是來自台灣的。

而，這個研究，我想稍稍脫離傳統（中文）流行音樂研究對文字（歌詞）的偏重（一如此論文的上一節），轉向映像，也就以這些歌的MTV來分析。由於其中兩首香港中國風歌曲沒有MTV，因此，最後只能用餘下的六首。²⁹

意料之內，隨著這些中國風歌曲的MTV，充滿著慣常被視為有傳統中國風味的意象，例如水墨、屏風、大戲、武打，總的來說，成就了「一個機會，建構一種中國性，也就是一個地域分散卻種族融合的想像群體」。³⁰換言之，像很多古裝電視劇一樣，這些映像讓我們再次確認，傳統之中、文化之中確實有中國的，並且，傳統中國文化中國，就是這樣。

即使這樣，我還從這些MTV裏看到，不只這樣。

首先，在《觀世音》和《小小》裏，中國性雖然被建構，但這中國性似乎是冷漠疏離的，與我們無關的。

帶著佛理歌詞的《觀世音》，MTV大體上由世界各地苦難的片段組成，中間唱到「有劫要等高人指點」時，我們看到一座大佛像高高在上，鏡頭是仰視的，從下到上，而高高在上的大佛也許無言指點，卻顯然無意介入。至於《小小》，MTV滿是童年浪漫以至天真消失的片段，背景是一大片畫了紅花綠葉很有中國風味的絲絹屏風，但一如《觀世音》裏的大佛，屏風是靜的，冷冷的看著一切，雖然詞在唱著「回憶像個說書的人，用充滿鄉音的口吻」，屏風卻叫鄉音默然了，漠然了。

中國性可以是冷漠疏離，也可以是曖昧的。

《黛玉笑了》的MTV是一個以水墨動畫開拓的二度空間，表演者泳兒穿著似古似今、一黑一白的衣服，時而站在水墨繪的橋上靜觀池魚，時而走到水墨繪的水邊伸手戲弄池魚。MTV的中國世界瀰漫著傳統現代，虛幻現實，存在不在的曖昧。《糖不甩》的MTV裏，表演者薛凱琪同樣只穿黑和白，周圍也充滿竹、燈籠、扇、紙傘等等的中國風味，但不同的是，泳兒由始至終都遊走在一個水墨空間裏，表情是沈思的，而薛凱琪穿黑的時候，她所處的世界也是黑的，連眼影也是黑的，也多了暴露身體，比較像個妖精吧；穿白的時候呢，世界也是白的，長袍長髮，呼吸是彩色的，比較像個仙女。假如泳兒的中國世界曖昧到叫她沈思，薛凱琪的更叫她割裂了。

然後，是掙扎。

《大紅袍》的MTV以粵劇戲班為主導，當中的學徒應該乖乖的學習花旦的角色，但她顯然希望當小生。MTV裏，我們清楚看到她的掙扎：學徒的表情，離群的寂寞，偷偷練習小生的關目造手，還有，也是一黑一白的汗衫，在告訴我們，表演中國傳統，不管是粵劇或孝道，都是掙扎。到了《劍雪》的MTV，一個人的內心化為兩個人的搏鬥。我們看到的是文化中國的另一種場景：武俠江湖，當中，兩個女劍客穿著古裝感的服裝，從不明時空分別來到另一個不明時空，然後便打起來。MTV裏的中國世界瀰漫危險，不明，還有連場的搏鬥和掙扎。

分析至此，細心的讀者可能已經發覺，怎麼香港的中國風多是女歌手表演的？對，在納入分析的六首歌之中，只有一首是男歌手的，情況跟台灣的非常不同。台灣的中國風基本上是男性天下，除了周杰倫以外，還有陶喆、王力宏、吳克群等。香港的中國風，凸顯了主流台灣中國風傾向書寫男性主導的傳統和文化，同時也似乎努力加入女性的聲音來衝擊主導的傳統和文化。³¹

我聽到她的猶豫，她的歷史，她的女性。

正如前面所討論的MTV，當中三個讓我們看到一個單獨的女人，衣服總是黑白的，另一個讓我們看到兩個女人，揮著劍在搏鬥。換言之，呈現在這些MTV裏的女性，不管身心，都是二分的，假如她們身處的水墨、絲竹、屏風等等的空間是中國的，這個世界卻叫她們猶豫不安。假如以男性為本的中國傳統清楚說明，男女老幼應該如何修身處世，但作為女性的她們似乎都不肯定自己應該做甚麼。

因此，《小小》裏的女主角只能回歸記憶，在不能再天真再浪漫之後，她只能依靠一己的、微小的記憶，也就是以重溫個人的歷

史，去對抗。《劍雪》裏的兩個女劍客要重寫歷史的意圖更明顯了。在那個不明時空出現的是女性，不是男性，她們沒時沒空的搏鬥起來，一如歷史的爭戰，彷彿永恆的。但，最終，她們卻靠近了，一起躺在草地上，放下手中的劍，迎接開始降下的雪。從陽剛的劍，變為陰柔的雪，女性的歷史總有寧謐的可能。

《劍雪》還有另一層意味，暗示香港粵劇界紅伶任劍輝和白雪仙，她們以劍雪之名在台上一生一旦，長期拍檔，台下同樣長相廝守。《劍雪》動用這兩個字以至這兩個人物，不但指向另類的，她們的歷史，也借她們台上台下的一生提出，性別是一場表演。這個議題在《大紅袍》得到更大的發揮。《大紅袍》MTV一開始，我們看到花旦細心地幫自己進行日常生活表演女性的一個主要技巧：化妝，最後，她的學徒同樣幫自己裝扮起來，卻沒有變成花旦，成了小生，然後走上舞台，盡是小生的功架。這時，鏡頭慢慢以近鏡，從舞台拉到整個劇院，原來劇院是空的，沒有觀眾的，而問題也從「表演甚麼性別」移到更基本的「為誰，為何」。

彷彿，就開拓了空間讓我們做不一樣的中國人。

《亞洲周刊》專題文章在總結中國風的時候引述台灣學者周鳳五，說：「這一股『中國風』能否帶動整個文化潮流，造成文化本質上的衝擊，抑或僅止於一時的商業行為，恐怕還有待進一步的考驗」。³²而我，還會追問：哪股中國風？我們可以像《亞洲周刊》一樣，把廣泛流行於兩岸三地的台灣中國風等同中國風，或說把中心等同全部；也可以注視邊緣，相信香港中國風吹啊煽啊流啊動啊，也許煽動了一些甚麼的，例如中國性可以是疏離的，曖昧的，充滿掙扎的，也可以帶著她的猶豫，她的歷史，她的女性。

可能但沒有出現的

然後我書寫一位女性：朱蘭亭。

我是在2006年認識朱蘭亭的，她當時只有15歲，參加了阿姆斯特丹一個華人歌唱比賽，而我從1992年起一直住在荷蘭，剛巧主辦單位知道我是寫歌詞的，因此邀請我做評判。

朱蘭亭是這一屆的冠軍，也因此可以到香港參加全球華裔新秀歌唱大賽。她沒有勝出，但依然得到了香港華納唱片公司答應給她合約，然後，她搬到上海去，說要做好準備，反正她的父母是從上海移居荷蘭的，婆婆還在上海，然後，她的合約從香港華納轉到台灣華納去，最後，朱蘭亭也搬去台北。早幾個月前，我在台北與她見面，計劃是2012年內發片。但最近她告訴我最新消息，先改名王詩安，在內地拍電視劇，2013年才發片。

從香港轉到台灣，簡單來說，就是華納認為台灣是把她推向內地市場更好的台階，也就是香港在當今華語流行音樂世界邊緣化的另一體現。

事實上，在我還沒見到朱蘭亭之前，我已經聽過關於她的事。有一位在香港華納工作，也跟我合作多年的朋友打電話給我，說有個荷蘭長大的華裔女生很想做歌手，不但把demo傳過來，甚至和爸爸一起來過香港討論簽約的可能。朋友知道朱蘭亭入了阿姆斯特丹歌唱比賽的決賽，叫我留意一下，給她意見。

有了這段淵源，我就真的留意起她來，我好奇這樣一個在荷蘭出生成長的女生，輾轉之間怎麼來到大中華區當起歌手來。在我另一篇論文裏，我比較多分析她的海外華人背景，然後討論希望的爭

鬥。³³這裏，我想集中談談我訪問香港製作人有關朱蘭亭的案子所牽涉的兩組觀察與反思。

首先，關於語言。

當時擔任香港華納 A&R 總監，也就是叫我替她留意朱蘭亭的朋友楊淑婉告訴我，他們決定簽約之後，對朱蘭亭的第一個要求就是學粵語。根據楊淑婉的計劃，朱蘭亭先在香港發片，得到一定注意之後，便拓展大中華市場。策略就跟她成功打造的另一位歌手方大同差不多。儘管香港華納一早就已經打算發的是普通話專輯，但楊淑婉還是認為朱蘭亭必須學粵語好應付香港的宣傳活動。

楊淑婉這個聽起來相當務實的要求，同時也呼應著粵語歌和粵語的邊緣化。

要知道，我們現在所謂的標準漢語，不是內地的就是台灣的標準，也就是說，不是普通話就是國語，這種以北方方言為基礎的漢語才是官方認可的標準，才是確認中國性的標準語言。³⁴簡言之，在這種語言霸權之下，凡是華人，甚或看來像華人的人（例如，海外華人）都必須懂得說華語，否則，就有虧欠。³⁵而華語，就是普通話或國語。

曾幾何時，粵語因為香港人移居全球以及香港流行文化流通全球，而成為華人唯一有能力挑戰和抗衡普通話/國語霸權的一個重要「方言」。可是，隨著香港流行文化邊緣化，粵語已經不再是全球華人的「酷聲」，挑戰和抗衡的力量也在減退之中。

從這個角度來看，楊淑婉要求從小跟爸爸媽媽學會普通話的朱蘭亭學粵語，就多了一些意味，就算不是試圖樹立另一種標準，至少也表明了單單懂得說普通話是不夠的，在香港。更基本的，就是

以一種南方「方言」來質問單一的中國性；或說，在不同的地域，所謂標準的漢語亦有不同，因此，也就多了空間做不同的中國人。

楊淑婉在談到朱蘭亭學粵語的時候，還多談了一些她對語言的感懷。她說，現在啊，去IFC，你要說英語，去尖沙嘴，你要說普通話，那些年輕店員，即使懂英語、普通話、粵語，但如果我跟他們說粵語，他們不理睬我的，只有說英語或者普通話，才會。這種感懷，就是香港在殖民者之間的困境。³⁶

其次，關於音樂。

我開始認識朱蘭亭的時候，她告訴我喜歡的都是一些所謂黑人的音樂類型，好像soul，R&B，jazz等，喜歡聽的歌手也是唱這些個的人，好像Beyoncé，Mariah Carey，Whitney Houston等。事實上，她十三歲開始學唱歌，學的正是gospel music。當朱蘭亭還屬於香港華納時，楊淑婉籌算朱蘭亭的專輯，想到的方向也是這些比較黑的音樂，希望在她的歌裏多些「西方的感覺」。

楊淑婉還說，當初決定簽朱蘭亭，其中一個原因就是她非常混雜的文化背景：「我認為她的荷蘭背景，還有上海背景，很配合我們這個新世代的音樂和文化」。楊淑婉相信，朱蘭亭思想西化，比較歐洲，在中國市場會有一種異地風味，應該有利。

後來，轉了去台灣華納的朱蘭亭告訴我，台灣那邊叫她不要再唱本來喜歡的音樂了，連她自己也說：「重聽我以前作的曲，都很歐美的，也很黑色，我擔心，我太西化了」。這個轉變，當然是受了台灣華納的影響，他們認為，在華人的音樂市場，不管是台灣或者內地，聽眾都不喜歡太西化的人和聲唱中文歌。

理由顯然是出於經濟的，但卻不無政治性。

叫一個明明在西方長大的人不要那麼西化，至少有兩個重點和後果。一方面，不要那麼西化，其實就是想把朱蘭亭與黑人音樂以至黑人音樂歷史上的種種政治鬥爭和反抗想像劃清界線，假如黑人音樂受到歐洲非白人年輕人以及全球原居民的歡迎，反映了他們之間共有的一些被壓迫的感覺，³⁷那麼叫朱蘭亭不再唱黑人音樂，就彷如叫她不要跟這些感覺和這些人連在一起了。

另一方面，叫一個明明在西方長大的人這樣做，也就是確認了朱蘭亭在西方長大卻是華裔的背景，她不能過分西化，因為，她還是屬於中國市場和相關的文化，她還是活在這裏，她還是中國人；放在朱蘭亭身上的要求，不單是放在她身上的，最終也就是放在許許多多像她一樣，未來可能會成為她粉絲的年輕人身上的，其實也是為了中國努力經營的一種安穩和諧的現代性：我們可以接受西方影響，但不能過分西化，始終要保留中國特色。³⁸

有一天，朱蘭亭要發片了，這個在海外長大渴望在大中華地區唱歌的華裔女生將會實現她的夢想了。我不可能預測她的故事將有甚麼轉折，也不肯定她將會變成怎樣的一個「中國人」。早前，我在台北與她分別後，她在微博上寫：明年的我會跟加[原文筆誤]精彩。暫時來說，我只能看到在台灣華納管理之下那個去西化，或說漢化的朱蘭亭，那個可能說粵語並且唱西化音樂的她沒有出現。換言之，假如朱蘭亭和她體現的混雜文化身份有可能質疑以致顛覆某一種霸權的，受主流官商認可的中國性，這種可能沒有出現。

沒有出現，不等於不再可能。

我想強調，我不是說香港所有做音樂的人都有楊淑婉的想法和感懷。我只想說，在香港這種政治經濟文化背景長大的音樂人，就

有可能有這樣的想法和感懷。尤其是在香港流行音樂邊緣化之下，很多香港音樂人（作曲、寫詞、製作、策劃等等）都遊走三地，甚至常駐北京、台北，假如目前華語流行音樂反映並且成就著一種主導的中國性，他們就有香港性的可能，就有把香港性滲透其中的可能，就有顛覆的可能。

流，動，顛覆的可能

好像是去年吧，有位外地學者在一個關於香港流行音樂的研討會上發表他的意見。他認為，香港流行音樂工業越來越商業化、娛樂化、偶像化，K 歌氾濫，乏善足陳，黃金時代一去不返，創意已死。這種意見，當然也呼應著香港流行音樂邊緣化，風光不再，甚或已死的說法。

我認為，香港的流行音樂仍然充滿生機和變化，而我們的音樂不單需要有創意的音樂工作者，也需要有創意的音樂評論/分析/研究者。換句話說，流行音樂的創意不單在於音樂本身，也在於我們如何聆聽和書寫，如何把創造再創造，如何把一變為二以至無限。³⁹

香港流行音樂已經從華語世界的中心退到邊緣，也許是真的。但，肯定不是唯一的真相，或說法。這篇論文，是我把一變為二以至無限的一個實踐。

正如先前所說，假如中心與邊緣是一種狀態，是靜的，我覺得我經歷的（音樂）世界也是流的，動的。假如中心與邊緣是空間的，而流動是時間的，我覺得必須以時間衝擊空間。因此，流動，就有滲透邊界和顛覆邊緣的可能。

引述以上三個研究，就是嘗試然後堅持以流動作為出發點去書寫當中的可能，在香港流行音樂站在中國邊緣的狀態裏插入跨越邊界的文化連繫，流傳，和網羅。⁴⁰一方面，我希望疏通流行音樂研究往往以地域作為基礎的習慣，例如關於中國/台灣/香港流行音樂的著作往往就會按照三地的邊界來劃分，同時也就自然化了這些其實人為的邊界。⁴¹

另一方面，以流動作為出發點，也是因為在全球化牽動之下，我們當下流行音樂以至流行文化的確如此運作⁴²；香港的音樂產品以至音樂人流動到中國內地（和台灣）比以前多了。流行文化不是先設和靜態的，也不是純粹的全球或純粹的本地的，卻是在動之中活潑地暫時地構成的。⁴³我認為，香港流行音樂也是如此。

假如在所謂中國崛起的強勢下，香港流行音樂的確越來越邊緣化了，我們就從中國的邊緣書寫，書寫並且相信流動帶來的可能，包括滲透，甚至顛覆。結果，不單是關於香港的，更是關於中國的。根本的問題是：甚麼叫做中國人？甚麼叫做中國傳統和文化？甚麼叫做中國歷史？……畢竟，中國的（流行音樂）歷史，尚待書寫。

因此，很難說。

-
- 1 這篇論文說的香港流行音樂，是指以香港為生產基地的音樂產品，不論粵語、普通話。
 - 2 Burpee in Chu, S. Y. W., "Before and After the Fall: Mapping Hong Kong Cantopop in the Global Era", LEWI Working Paper Series 63, (Hong Kong: David C. Lam Institute of East-West Study, 2007), p. 2.
 - 3 黃霑以本名黃湛森進行及發表他的博士研究；黃湛森（黃霑）著，《粵語

- 流行曲的發展與興衰：香港流行音樂研究(1949–1997)》，PhD. diss., Hong Kong University, 2003。
- 4 同上，頁169。
 - 5 張曉舟著，〈大時代的「下流」戀曲〉，《南都周刊》第41期(2011年)，頁64。
 - 6 當我發表了《下流》一詞之後，聽到有人提起才知道可與《下流社會》一書作呼應。有關從社會學角度對日本下流社會的論述，可參看三浦展著，陸求實、戴錚譯，《下流社會：一個新社會階級的出現》(上海：上海文匯出版社，2007)。
 - 7 以廣州為基地的內地刊物《南都娛樂周刊》發表了2011年金榕樹音樂獎最佳詞作入圍名單，其中包括了我，入圍作品是《下流》，不是《逆流》。
 - 8 相關媒體報道，可看盧燕珊，〈黃耀明：北京見彩虹〉，香港《蘋果日報》副刊，2012年5月12日，頁E8，或吳紅瑜然，〈黃耀明：一起向恐懼說不，多謝〉，中國《人物》雜誌，2012年6月號，頁43–47。
 - 9 Angela McRobbie, “The Es and the Anti-Es: New Questions for Feminism and Cultural Studies”, in *Cultural Studies in Question*, edited by M. Ferguson and P. Golding (London: Sage, 1997), pp. 170–186.
 - 10 Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986).
 - 11 許寶強著，《告別犬儒：香港自由主義的危機》(香港：牛津大學出版社，2009)。
 - 12 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Harlow: Penguin, 1993).
 - 13 Mary Zournazi, “Hope, Passion, Politics: A Conversation with Chantal Mouffe and Ernesto Laclau”, *Hope: New Possibilities for Change* (Annandale: Pluto Press, 2002), pp. 122–148.
 - 14 Lawrence Grossberg, “On the Political Responsibilities of Cultural Studies,” *Inter-Asia Cultural Studies* 11.2 (2010): 241–247.
 - 15 Eva Tsai, “Caught in the Terrains: an Inter-referential Inquiry of Trans-border Stardom and Fandom”, *Inter-Asia Cultural Studies* 8.1 (2007): 137–156.
 - 16 Yiu Fai Chow, “Me and the Dragon: A Lyrical Engagement with the Politics of

- Chineseness”, *Inter-Asia Cultural Studies* 10.4 (2009): 544–564; Yiu Fai Chow and Jeroen de Kloet, “Blowing in the China Wind: Engagements with Chineseness in Hong Kong’s Zhongguofeng Music Videos”, *Visual Anthropology* 24 (2011): 59–76; Yiu Fai Chow, “Hope Against Hopes”, *Cultural Studies*, 25.6 (2011): 783–808.
- 17 本文作者正與高偉雲 (Jeroen de Kloet) 合寫新書，名為 *Sonic Multiplicities: Hong Kong Pop and the Global Circulation of Sound and Image*，預計2012年由 Intellect 出版，裏面會用更多篇幅討論本文提出的議題。
- 18 Geremie Barmé, *In the Red—On Contemporary Chinese Culture* (New York: Columbia University Press, 1999); Peter Hays Gries, *China’s New Nationalism: Pride, Politics, and Diplomacy* (Berkeley: University of California Press, 2004); Christopher R. Hughes, *Chinese Nationalism in the Global Era* (London: Routledge, 2006).
- 19 John Erni, “Like a Postcolonial Culture: Hong Kong Re-imagined,” *Cultural Studies* 15. 3/4 (2001): 398–418.
- 20 關於我與其他被視為較主流的歌手 (例如黎明，謝霆鋒) 的合作，以及我當中的書寫策略，請參看 Chow，2009。
- 21 黃志淙，〈後六四文化登場 一問天問〉，《當代時事周刊》，第5卷，第23期 (1989)，頁35。；子晴，〈天問〉，《詞匯》三月號 (1990)，頁2。
- 22 寫下這段文字的時候剛好是端午節，黃耀明發了一條微博「靈感來自屈原的一首歌」，同時附上《天問》的一個現場演出版。
- 23 Prasenjit Duara, “On Theories of Nationalism for India and China”, in *In the Footsteps of Xuanzang: Tan Yun-Shan and India*, edited by Tan Chung (New Delhi: Indira Gandhi National Center for the Arts, 1999), pp. 131–146.
- 24 John Erni, 2001, p. 36.
- 25 曹紅蓓，〈又是中國風起時〉，《中國新聞周刊》，十月號 (2006)，頁68–69。
- 26 藍慧，〈中國風驚艷台灣南洋流行曲中國元素崛起〉，《亞洲週刊》，二月號 (2008)。
- 27 同上。
- 28 E 佩雯，〈方文山中國風歌詞創作的復古與創新〉，《教育探究》第2卷，

- 第2期(2007)，頁51。
- 29 包括：《觀世音》(曲：方大同/詞：林夕/表演：劉德華)；《黛玉笑了》(曲：翁偉盈/詞：周耀輝/表演：泳兒)；《小小》(曲：周杰倫/詞：方文山/表演：容祖兒)；《大紅袍》(曲：Benson Chan/詞：陳浩峰/表演：何韻詩)；《劍雪》(曲：Benson Chan及何韻詩/詞：黃偉文/表演：鄭秀文及何韻詩)。
 - 30 John R Eperjesi, “Crouching Tiger, Hidden Dragon: Kung Fu Diplomacy and the Dream of Cultural China”, *Asian Studies Review* 28 (2004): 25–39.
 - 31 Gail Hershatter, *Women in China's Long Twentieth Century* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007).
 - 32 藍慧著,〈中國風驚艷台灣南洋流行曲中國元素崛起〉。
 - 33 Yiu Fai Chow, “Hope against Hopes”, pp. 783–808.
 - 34 Yasser Mattar, “Popular Cultural Cringe: Language as Signifier of Authenticity and Quality in the Singaporean Popular Music Market”, *Popular Music* 28:2 (2009): 179–195.
 - 35 Ian, Ang, *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*, (London & New York: Routledge, 2001).
 - 36 Rey Chow, *Ethics After Idealism: Theory, Culture, Ethnicity, Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1998).
 - 37 Tom Solomon, “Berlin–Frankfurt–Istanbul: Turkish Hip-hop in Motion”, *European Journal of Cultural Studies* 12:3 (2009): 329–348; Luis Alvarez, “Reggae Rhythms in Dignity’s Diaspora: Globalization, Indigenous Identity, and the Circulation of Cultural Struggle”, *Popular Music and Society* 31:5 (2008): 575–597.
 - 38 Kwai Cheung Lo, “The Web Marriage Game, the Gendered Self, and Chinese Modernity”, *Cultural Studies* 23.3 (2009): 381–403.
 - 39 周耀輝,〈香港流行音樂：創造，但願不斷；歷史，尚待書寫〉，李慧中編,《亂噏？嫩Up! 香港Rap及Hip Hop初探》(香港：國際演藝評論家協會[香港分會]，2010)，頁iv。
 - 40 H. J. Kim-Puri, “Conceptualizing Gender-sexuality-state-nation: An Introduction”, *Gender & Society* 19.2 (2005): 137–159.

- 41 例如：Joreon de Kloet, *China with a Cut: Globalization, Urban Youth and Popular Music* (Amsterdam: IIAS/Amsterdam University Press, 2010)；Mark Moskowitz, *Cries of Joy, Songs of Sorrow: Chinese Pop Music and Its Cultural Connotations* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2010)；朱耀偉，梁偉詩，〈《後九七香港粵語流行歌詞研究》〉（香港：亮光文化，2011）。
- 42 Appadurai, A., “Globalization and Area Studies: the Future of a False Opposition”，paper presented at the Wertheim Lecture, Amsterdam: Centre for Asian Studies, 2000.
- 43 Lash, S. and Lury, C., *Global Culture Industry: The Mediation of Things* (Cambridge: Polity Press, 2007).

香港重現

「跨境文化政治」

馬傑偉

本文試圖書寫「香港與內地」之間的聯繫，以及這種聯繫帶給人們的文化政治。這是一個關於後九七時代「香港重現」的故事，然而故事的起點卻始於「香港的消失」。香港大學教授 Ackbar Abbas 在九七回歸前寫過一本《消失的政治》(*Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance*)，或地道一點，可譯作「消失於香港江湖」。這本書，幾乎每一個喜歡文化討論和香港研究的中外學者都聽過、讀過。此書概念流麗，把香港故事說得如王家衛電影《花樣年華》般盪氣迴腸。

他說香港人是奇怪的活物，雖然九十八巴仙都是華人，但若把殖民香港的面皮撕下來，也挖不出典型中國人的骨與血。港人裏裏外外都與大陸人不甚相同，同是中國種族的大陸與香港公民，竟就是兩種不同的氣質。Abbas 也許誇大了，港人畢竟大都是中國人，但對比周潤發與姜文、杜琪峯與張藝謀、司徒華與劉曉波，香港性格仍是

有別於大陸。

到目前為止，香港人不能民主地選出領袖，卻能發狂般自由自在地選擇消費，在得不到自主權的情況下發展出港式的市場經濟。獨特的香港文化概念其實在1970年代並不算怎樣流行。港人被視為活於文化沙漠，但明明有一種與別不同的港式文化在眼前，當年的港人視而不見。Abbas稱此為 reverse hallucination：拒絕現實中的自我主體，瘋狂搵錢，瘋狂消費。到了九七當前，意識到香港文化可能快將消失，又在大限之前瘋狂地注視自身的港式身份。那個年頭，香港奶茶、電影、碗仔翅、大牌檔、蛋撻、雲吞麵……港式的一切，都如爆米花一樣，在港人心中，爆出層出不窮的身份自覺。

九七過去，而果然，香港文化消失於江湖。港產片產量大跌，幾乎被合拍大片的風頭湮沒。¹香港電視死氣沉沉。我的一個研究港劇的大陸朋友十分氣憤，說TVB死掉了，劇集都是正路又怕事的。連大陸的「主旋律」劇集都不那麼主旋律，爆紅的《蝸居》、《暗算》，走出偏鋒更比港劇大膽。港式流行音樂也現疲態。²1980年代樂壇四大天王³之後，有誰可以用廣東歌榮登天王級地位？就算是資本主義市場經濟，香港被上海、北京趕過頭的言論一直揮之不去。按照友人梁啟智⁴的統計，香港「被邊緣化」這個關鍵字在近幾年大幅增加。凡此種種，或可得出「香港消失」的斷言。

然而，「消失」並不是如此容易的事情，正如最初的「出現」也不是一蹴而就。中港之間的跨境文化想像從來沒有一條穩定不變的邊界，而是始終處在歷史的變動之中。因此，在港陸之間「分與合」的辯證中，邊界不是消失，而是隨著時代的變遷被賦予不同的意涵，從中我們看到的是港式文化身份的轉型。

過去，在兩地間的社會經濟文化差異還很高的年代，跨界文化想像力高漲，不斷地吸引內地移民追尋作為「衛星現代性」(satellite modernity)的香港夢。⁵發展地區以概括化的西方現代性，牽引後發地區的變革想像。我所指的「衛星現代性」，正是概括化的西方現代性以外，一些稍與西方不同的高度現代化城邦，仍能吸引鄰近的發展中國家，成為使其嚮往、效法的對象。於1970、1980年代，香港之於南中國其他城市，正扮演這個角色。近年來，隨著兩地差距縮小，曾經豐富的現代想像不可避免地褪色。過往想像的一般類型被一種愈加複雜的跨界互動所取代，其中港人的興奮與憂慮交織並存。⁶

上溯半個世紀，港人大部是華族，與內地、特別是珠三角地區有著密切的聯繫。然而在1970、1980年代，隨著兩地社會經濟文化差距的拉大，這些親密的血族關係受到了壓抑。那些從南中國來的親戚被視作「外鄉人」。於是，關於「我們和他們」、「吸納與排斥」的政治逐漸壓倒了對於血緣關係的重視。

而如今隨著文化界限的再次模糊、兩地往來的增加，過往的刻板想像已然被改寫。⁷深圳羅湖，那條曾經顯眼的邊界，每天被數以萬計的跨境過客穿越。智能卡一揮就輕易過關。以前的政治邊境，今天已是便捷的行政關卡。關於一個共同的國族想像，看似抽象遙遠的意識形態，但如今卻正是經由市井日常的社會互動而被親身經歷。然而，如果說這就是「香港的消失」，那就太過武斷。過去那些明顯的政治和文化邊界並沒有消失，而是轉為更加複雜的集體心理和情緒，折射於港人的日常生活之中。⁸

在這種複雜的互動中，那個港產片和流行樂中的「老香港」也許漸行漸遠，但近年一個頑強的新香港卻浮出水面，既有過去崇尚自

由法治的港式價值，亦有嶄新的「後物質」世代⁹挑戰城市的盲目發展，質疑上一代人的特權主義與中環價值，他們唱出「和諧社會」的反調，擁抱多元異見作為大都會香港的共識。這不是politics of disappearance，而是politics of reappearance：「港式」價值正在以不易辨認的新面目示人，並且深入人心，難被「河蟹」。

這一股香港新潮，在2003年冒出頭來，經過好幾年的累積，在近年內清楚顯露。在這個新邊界冒起的過程中，由「事件」帶動「情緒」，進而形成論述和身份認同，成為了一個辯證過程。於是，我想用與之相對的兩個理論視角來嘗試勾畫這個香港重現的故事，進而理解其中複雜的動力機制和情感結構。這兩個理論視角分別是「媒介事件」和「情緒社會學」。

Katz和Dayan¹⁰1992年提出「媒介事件」這個概念，用來描述媒體對重要社會事件現場報導的社會功能和影響。在他們的定義裏，媒介事件，不管是地方性的、國家性的、還是區域和國際性的，都打斷了市民生活中的日常慣例。事件與社會上流行的價值觀之間發生協商，強化或者挑戰現有的社會秩序，並通常獲得公眾長時間的關注。沿著這一提法，Hepp和Couldry¹¹重新考量了全球化時代的媒介事件，提出了他們的新定義：媒介事件正處於全球時代媒介化展演的中心，它們通常集中在某一特定的核心主題上，但能夠跨越不同的媒介形態，觸及廣泛多樣的受眾和參與者。911恐襲、四川地震、日本海嘯等，均是觸目的例子。Couldry等對媒介事件作修正補充，重申無論「媒介事件」變化如何，有四種特質必不可少。其一，異於尋常(disruptive insistence)：「媒介事件」的魅力在於打破日常生活，參與其中的人願意付出時間與精神關注事態發展；其二，演練示眾

(performativity)：事件中人，身體力行。意即身體演繹就是參與表態，演練創造了禮儀的真實；其三，認信效忠 (loyalty)：媒介事件必含價值，參與者必會認信或反思個人立場；其四，共同經驗 (shared viewing experience)：事件最終亦成為集體認同的力量。作者說，媒介事件不會搞平衡、中立、客觀那一套 (“Media events have nothing to do with balance, neutrality, or objectivity”)。

「媒介事件」以外，我同時考慮到的理論進路是情緒社會學。近年來集體情緒在學術圈漸有人關注，情緒社會學 (sociology of emotion) 也聚集了一些有心人。關注的焦點，在於一個地方的「情緒面目」以及背後的社會條件及成因。法國公共知識分子及 *Financial Times* 的專欄作者 Dominique Moisi¹² 甚至把集體情緒視為今天左右世界大局的主要力量。他在其專著 *The Geo-politics of Emotion* 指出，二十世紀冷戰把國與國的界限以資本主義與共產主義劃分，大衝突在於意識形態，大國資源投入軍事，敵我之間就取決於「信市場」或是「信共產」。今天全球市場化，對立陣營不以意識形態區隔。全球化的大潮之下，反而身份認同是關鍵。Huntington 提出文明衝突論，亦是以宗教、歷史、文化的不一樣，透視當今衝突在於歷史文化的誤解與隔閡。Moisi 進一步指今天驅動社會衝突與變化的是「集體情緒」。他說二十世紀是「美國世紀」及「意識形態世紀」，二十一世紀是「亞洲世紀」及「身份認同世紀」。中國與亞洲各小龍的急速冒起，以及全球化令各個社群急於表示「與別不同」的自我，造成一幅情緒的全球分佈圖。他筆下，中國是希望之邦，歐美的主調是恐懼，伊斯蘭國家則充滿委屈。

中國的信心來自急速市場化激發出來的機會，歐美的恐懼在於

經濟衰退與恐怖突襲的焦慮，伊斯蘭國家的挫敗感在於多年落後於他國、且回想早年盛世而生出委屈之情。Moisi 專著開頭寫全球化下情緒衝突寫得十分精彩。但及後把三種情緒（希望、委屈、恐懼）歸納全球地緣政治，就顯得粗枝大葉、以偏概全。他說中國的集體情緒主調是「希望」也許所言不差，我們局內人也感受到國內新富那種「江山在我腳下」的豪情與氣派。但 Moisi 所在的法國不是香港這個與大陸既近且遠的城市。我們眼下中國的樂觀情緒，混雜洶湧的負面社會情緒。港人感受到國內怒氣深，爆發強勁，鎮壓的速度快，背後是法治不張、人權受壓、特權充斥、政權壓倒一切的現實。

加州大學的 Jonathan Turner¹³ 長年研究集體情緒。他指出正面情緒有助社會團結及維繫共同的道德感，但負面情緒如憤怒、恐懼，多出於社會制度的不公平與有違良知，直接情緒會轉化為更複雜的「進級情緒」，一則化為強烈的變革訴求，二則壓抑為強烈的無助感與疏離感。恐怕中國今天的集體情緒是集體壓抑強勁而且改革訴求難以伸張。2011 年溫州動車事件可見一斑。當局急速清理現場及後封鎖新聞。災民親屬由憤怒變得不敢發言；記者由義憤填膺到禁令一出之後氣炸怒罵、網上洩憤。這些情緒並非偶發，而是結構性的反復出現，積習成時代風貌。

二十多年前，我開始關注香港社會的集體情緒。這並非心理學那條門路，而是上文提到的社群之間的相互共感。因為在陸/港文化邊境的演變中，情緒的關鍵作用逐漸明顯。香港的位置特殊，分擔大陸的負面情緒漸深，亦分享大陸冒起的樂觀情緒。殖民時代只有少數港人憂國憂民，大陸是遙遠的地方。但今天，大部分港人均捲入大陸希望與憤怒的情緒漩渦。1980 年代，香港的集體情緒是樂

觀、自信。1990年代轉化為政治焦慮，港人在六四事件與九七回歸的大轉變之間如坐針氈。回歸之後出現了集體回憶這個說法，也是集體情緒的一種，在高速發展並與大陸融合的時代列車之中，港人回想殖民歲月，多愁善感，並孕育出各種懷舊與保育的情懷。每個時代情緒不同，背後都有社會結構在發揮作用。

在此我想簡要追述幾個近年來的重要媒介事件和其中的情緒，以此更新這個關於中港邊界故事。2003是關鍵年。是年春季，SARS疫情於香港爆發，並在短短幾個月內迅速擴散至世界各地。對於許多人來說，這是香港在後九七十年中的最低點。面對新聞中日復一日的關於這一神秘疾病的感染與死亡，電視機前的人們感到無助和絕望。SARS事件可被看作中港文化界線「分與合」的雛形。港人指責那個在九龍酒店中停留的大陸教授，人們普遍認為他是攜帶SARS病毒來港並引發疫情爆發的罪魁禍首。不過在這一媒介事件中，整合與分化在同時運作。香港人可能仍然覺得「大陸」是個輸入病毒的危險「他者」，但香港與珠三角千絲萬縷的聯繫，使得港人無法忽視一個事實——即香港與內地醫療團隊唯有攜手並進，才可戰勝病魔。

SARS事件與隨後到來的七一遊行有明顯聯繫，這是在香港回歸中國主權六年後的一次總爆發。¹⁴數十萬港人走上街頭，總體上抗議特區政府的施政，更明確的是反對建議實行的《國家安全法》。這一事件明顯的政治意義已被廣泛討論，在此不贅。¹⁵除此以外，必須看到這一事件集中體現了後九七時代港/陸文化辯證的核心議題：國家化還是差異化。後七一大遊行，香港政局大變，經濟上有賴大陸更緊密的照顧，政治上分與合的民情則十分複雜。愛國教育不斷升溫，不少港人也相信「大陸好香港好」的新形勢。但政經融合的大勢

之下，香港本土運動接二連三，¹⁶而且推動新視野的都是年輕一代以港為家的80後青年。¹⁷

2008年北京奧運會的盛大開幕儀式，對於內地和香港市民都是一場歎為觀止的盛事。大眾看到中國正成為一個崛起於世界的強大民族國家。這一媒介事件自然產生了推動港人國族認同的效果，但也同時帶來了其他的負面併發症：如《歌唱祖國》的假唱醜聞、廣場表演中整齊劃一的集體主義、以及圍繞開幕式前後連續不斷的各種抗議和衝突。奧運火炬傳遞總會吸引形形色色的示威者和批評，這在不少舉辦過奧運會的發達國家中都發生過。中國也不例外，在「中國崛起」的主流敘事之外，亦有各式各樣反抗性的言說，如環境污染、勞工虐待、鎮壓西藏動亂和其他各種人權問題。¹⁸抗議中國西藏政策的示威者在全球各地迎接奧運火炬傳遞的到來，當然也包括香港。在香港，雪山獅子旗作為一個異見符號，鮮明地出現於流行媒體，突出了中港大同之下的重要差異。因此，面對2008北京奧運的舉辦，驕傲和不滿兩種情緒在不少港人心中交織運作。

在北京奧運前後，另有兩起媒介事件引起了公眾的注意。2008年四川地震帶來了很大的衝擊。溫家寶總理在震後迅速抵達了災區，在演講中展示了他的人格魅力。正如香港觀眾在電視螢幕前看到的那樣，溫家寶對倖存者的安撫是感人的，救災工作也是快速有效地展開。通過電視螢幕，港人被深深地捲入其中。四川地震喚起港人的同理心，他們紛紛捐款捐物，並派出醫療專業人員。參與救災的港人細水長流，到今天仍活躍地穿梭中港，照顧災民的復康問題。在那個時刻，港人強烈地感知到自己是中國的一部分。

然而，隨著事件的進展，國家化和異化兩個進程併發，糾纏在一起，並且諷刺性地強化了彼此的存在。在一些震區，只有學校建築倒塌，許多人相信這是由大量權錢交易的「豆腐渣工程」導致，這些豆腐渣工程的醜聞掀動港人情緒。追查真相的異見人士黃琦¹⁹，在2009年被判處三年有期徒刑，罪名是「非法持有國家機密」。大陸當局囚禁追查問題工程的維權者，令港人深表困惑。隨著越來越多援助地震受害者的活躍人士被拘捕和判刑，「獨裁大陸」與「自由香港」之間的心理邊界以一種更加吊詭的方式再次回歸。對於大多數港人來說，中國毫無疑問是一個冒起中的強大國家，但同時中國政府的作為卻辜負了人民的期望。

2008年的另一起重大媒介事件是毒奶粉醜聞。由三鹿公司生產和銷售的嬰兒奶粉，導致了成千上萬的內地寶寶罹患腎結石。於是這樣的食品安全事件通過大眾傳媒的反復報導，香港和大陸之間的心理邊界再一次被鞏固。在邊界的兩側，港人眼中的大陸是一個貪念凌駕於基本的文明道義之上的國度。為腎結石寶寶的父母伸冤的內地維權人士趙連海，²⁰在2010年被逮捕和監禁，罪名是「挑起爭端和製造麻煩」。似乎當局正試圖阻止激進的維權滲透到更多的社會群體當中。可趙本人也是受害者之一，他的孩子也因食用三鹿奶粉患病。受害者竟成為了囚犯，一名溫和冷靜的公民被無端收監——在眾多港人眼中，這起事件是如此的荒謬和不可理喻。如此扭曲的事件，令港人深感中港文化大不同。連一些親中國的香港政客也被此激怒，指責中國政府和牽涉其中的司法部門。

事件的一個連帶後果，是大陸消費者失去了對於國產乳製品的

信任。南方的大陸居民定期過境來港掃貨奶粉。²¹這同時在經濟上和心理上，激起了港人近期一些複雜的情緒。另一個與此相關的爭議是大陸孕婦湧入香港生產。大陸孕婦的大量湧入被很多港人視作對本地優質醫療服務的霸佔。這些來港生產的媽媽也被認為是試圖讓她們的新生寶寶取得居港權。隨後到來的，是本地家庭真實體驗到的牛奶供應吃緊和產科病房床位短缺。²²這無疑加劇了港人和陸客之間的敵對情緒，進而重塑了「中港」之間的社會心理邊界，並深深地嵌入在地日常生活的點滴之中。

2010年10月8日，還在服刑的劉曉波獲得了諾貝爾和平獎，獲獎理由是他長期以來在中國人權問題上進行的非暴力鬥爭。²³在港人眼中，劉是一個溫和的批評家。在他被監禁前，劉寫作政論、簽署「零八憲章」，並呼籲溫和的政治改革。他的所作所為並未威脅到中國政府的執政。正像國際社會所承認的那樣，劉的演講和文章中表達出的，都是理智的態度。他只是在行使他的權利，說出自己的想法。中國以外國際社會的大多數人看來，對劉的監禁是明顯侵犯人權。而在中國大陸，新聞審查幾乎完全遮罩了劉獲得諾貝爾獎的消息。相比之下，因特區獨有的自由媒體環境，港人瞭解關於劉獲獎的所有細節，包括劉的妻子和朋友遭到的非法控制。大陸官方的大言不慚和極權手段，站在國際社會普世價值的對立面，令港人無法認同。頒獎禮當日香港現場直播，並非大型媒介事件，但圍繞2010年諾貝爾和平獎的爭議，再一次向公眾表明香港與內地之間，在有關人權、言論自由和法治問題上的巨大差異。

上面列出的這些媒介事件，正是「變化中的中港文化政治」這一主題的集中展演。通過這些事件，我們看到由「事件」帶動「情緒」進

而強化「邊界」、浮現「身份」這一模式，在近年來反覆強化。現代性其中一個動力，就是社會結構性地促成個人化，而在全球化的驅動之下，身份邊界更趨混雜。正正在此「分」與「亂」的大趨勢之下，媒介事件總體而言，是新涂爾幹主義強調分眾社會如何整合的提問直下的媒介儀式。這一儀式通過重大事件的即時呈現和符號化建構，鼓勵個人認信符號化的核心價值，藉此促進社會凝聚，同時亦區分「你」「我」，在現代高度個人化社會中，媒介事件的衝突與團結元素愈發明顯。在香港與內地跨境文化政治下的媒介事件，更陷入複雜的權力圖譜，但不變的是媒介事件的強大動員力和指向社會團體與區分「你」「我」的儀式作用。以此視角觀之，上述媒體事件能讓我們看出，香港與內地近年在價值、情緒、邊界與身份的複雜變化。

梳理這一路走來的集體情緒，我們發現，坊間輿論常指向一股深刻的怨氣，更對特區班子感到失望與厭惡。這些情緒暗湧，2003年因SARS爆發而表面化、白熱化；在2004至2008年稍為緩和；到近兩年，仇富情緒大增，尤其痛恨地產霸權，民憤再次「積怨」到危及管治的紅色警戒線。2000年代那一波集體回憶的情懷，轉化為2011年對政府強烈的不信任。而香港的集體情緒，歸根究底，又不得不結連到內地與香港日漸緊密的關係。近年本土情緒高漲，不單因為孕婦來港「爭床位」，各種大陸扭曲的故事源源不絕，具體地激發港人對大陸的戒心。港人進一步「文化回歸」，又極之戲劇性的在回歸的過程中擦出本土身份的火花。北望中國大陸，從劉曉波、趙連海到艾未未，再到最近的溫州動車追尾慘劇，港人看在眼裏，在電郵、微博與各大小媒體的管道，一點一滴地「感通」大陸的集體情緒。那是一波又一波的憤怒與不平。香港無可避免地分享又分擔了

中國那些扭曲而且高能量的負面情緒。

在大陸生活過、工作過的朋友也許都知道，大陸社會事件很容易一觸即發，由惡霸殺人、公安包庇的冤案，三朝兩日，急速情緒升溫，受害家屬呼天搶地、呼朋喚友、憤怒難平，示威衝突演變成燒車搗亂，又以迅雷不及掩耳的速度被鎮壓下來。這些被河蟹政策壓下來的情緒有如地底的火山熔岩，等待下一次荒唐的冤案再次爆發出來。中國當下，是個充滿矛盾的情緒五味架。憤怒之外，就是歌舞昇平。一般新興中產階層，如果不是誤中冤案雷池，本身是充滿自信與希望的正面情緒。趙連海若不是孩子誤吃毒奶，本是個生活安穩的公民，及後無端闖入維權浪潮，被無理壓迫。看他被逼得死去活來，情緒近乎失控，在鏡頭前悲哭而至於拔刀呼喝身邊的公安²⁴，這些情緒拼泄，可以看到今天中國集體情緒的正反兩面是何等令人無所適從。高鐵本是國人的驕傲，乾淨、快捷、現代。煞車系統「百步必停」的壯語言猶在耳，溫州動車「追尾不停」的慘劇就在雷雨交加的晚上發生。「快」的面子威風，與「狠」的毀屍滅跡²⁵，形成一股令常人情緒扭曲的道德打擊。

今天中港邊界看似模糊；大陸學生在香港的大學讀書生活，自由行旅客遍及港九新界，中環上班族基本上不分中國香港，能說英語、能展財技，都是香港專才。然而，無論在上水出售奶粉的藥房、在廣東道賣手袋的名店、在香港各大醫院給大陸孕婦接生的產房、在土瓜灣閉門賣名表給大陸客的專門店，中港文化界線仍然十分鮮明：「搶奶粉」背後有一種香港品牌與商譽的價值觀。「追名牌」背後有一種港青「後物質主義」的質疑。「來港分娩」背後有一個又一個大陸醫療商業化非人性的故事。「導遊醜聞」背後有一個更曖昧的

香港氣質的中港對比。與大陸旅客互相惡罵、門上警署的香港導遊阿珍²⁶與阿蓉²⁷，她們的言談舉止，是「港式」還是「珠三角式」？這問題，港人心中有數。你把菲律賓遇害的導遊謝廷駿²⁸，對照一下阿珍與阿蓉，就意會到香港人慣見的地道氣質仍不難看得出來。但願這股新的「香港氣質」對中港邊界的回應不是「蝗蟲論」²⁹式的本土主義，亦非叩頭式的妥協主義。兩者之間應有更有情義的中間路線可走。憤怒與希望的角力，是香港回歸中國所要背負的情緒包袱。

香港正在愈發深入地捲入一個偉大中華民族的論述之中。然而，無形的心理邊界依然存在，共存的國族身份和本地意識依然在強化著彼此。這意味著，港人與大陸的趨同和趨異正在同時發生。在市場經濟領域，中港邊界正在消失；但涉及到公民價值方面，如言論自由與法治，港人仍然保有強烈的差異感。每當爭議冒起，成為媒介事件之時（無論是侵犯人權還是政商醜聞），那個在中港身份中扮演著終極「他者」的專制殘暴的中國，便會一次又一次地被召喚回來。親和與敵對、整合與分化、國族身份與本土意識……這些二項對立式間的辯證運動，已將中港文化政治改寫為欲望與恐懼交織的網路。

回歸十多年，香港身份不單沒有淡化，反以獨特的形式重現。再次回到開頭的提問，目下的跨境文化政治，不是Abbas在1990年代看到的「失蹤的政治」（politics of disappearance），而是一次「重現的政治」（politics of re-appearance），那個在歷史中生成的「他者」，被新的歷史鑄成關於「他們」和「我們」的心理防線，繼續在香港人的市井生活中若隱若現。

- 1 Joseph Chan, Anthony Fung and Chun Hung Ng, *Policies for the Sustainable Development of the Hong Kong Film Industry* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2010). 尹鴻、何美,〈走向後合拍時代的華語電影：中國內地與香港電影的合作/合拍歷程〉,《傳播與社會學刊》第7卷(2008),頁31-60。
- 2 Hong Kong Trade Development Council, *Hong Kong's media Entertainment Industry: Prospects & Challenges* (Hong Kong: Research Dept., Hong Kong Trade Development Council, 2005).
- 3 歌星黎明、郭富城、張學友、劉德華。
- 4 梁啟智,〈邊緣論和融合論的高鐵迷思〉,《明報》B14, MP+ 觀點, 周末新觀點, 2009年1月21日。
- 5 Eric Kit-wai Ma, "Consuming Satellite Modernities", *Cultural Studies* 15.3 (2001): 444-463.
- 6 Eric Kit-wai Ma, *Desiring Hong Kong, Consuming South China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011). Siu, H. F, "Positioning 'Hong Kongers' and 'New Immigrants'", in *Hong Kong Mobile: Making a Global Population*, edited by Siu, H. F. and Ku, A. S. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008), pp. 117-147. 方志恒著,〈香港夢的傳承〉,載本土論述編輯委員會、新力量網絡編,《本土論述2009》(台北:大雁出版基地,2009),頁271-280。
- 7 Ma, E. K, "Grassroots Nationalism: Changing Identity in a Changing Context." *The China Review* 7.2 (2007): 149-167.
- 8 Siu, H. F. and Ku, A. S., eds. *Hong Kong Mobile: Making a Global Population* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008). 張炳良著:〈香港身份:本土性、國族性與全球性的交織〉,載呂大樂、吳俊雄、馬傑偉編,《香港·生活·文化》(香港:牛津大學出版社,2010),頁1-20. Mathews, G., Ma, E. K.-W., and Lu, T. L., *Hong Kong, China: Learning to Belong to a Nation* (London: Routledge, 2008).
- 9 王家英、尹寶珊,〈香港人的後物質主義觀與政治取向〉,《香港社會科學學報》第34卷(2008),頁1-25。
- 10 Daniel Dayan and Elihu Katz, *Media Events: The Live Broadcasting of History*

(Cambridge: Harvard University Press, 1992).

- 11 Andrea Hepp and Nick Couldry, "Introduction: Media Events in Globalized Media Cultures", in *Media Events in a Global Age*, edited by Nick Couldry, Andrew Hepp and Fredrich Krotz (London: Routledge, 2010), pp. 1–25.
- 12 Dominique Moïsi, *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World* (Knopf Doubleday Publishing Group, 2010).
- 13 Jonathan Turne, *Human Emotions: A Sociological Theory* (London: Routledge, 2007).
- 14 Francis Lee and Joseph Chan, *Media, Social Mobilisation and Mass Protests in Post-colonial Hong Kong: The Power of a Critical Event* (London: Routledge, 2011).
- 15 陳韜文編,《解讀七一》(香港:明報出版社,2005)。
- 16 葉蔭聰,〈集體行動力與社會運動〉,呂大樂、吳俊雄、馬傑偉編,《香港·生活·文化》(香港:牛津大學出版社,2010),頁117–150。
- 17 林匡正,《八十後運動:香港新青年革命》(香港:次文化堂,2010)。
Tai-lo Liu and Stephen Chiu, "Governance crisis in Post-1997 Hong Kong: A Political Economy Perspective", *The China Review*, 7.2 (2007): 1–34.
- 18 Monroe Price, "On Seizing the Olympic Platform".
- 19 江迅,〈揭豆渣工程黃琦囚三年〉,《亞洲週刊》,P072,司法,2009年12月6日。
- 20 〈毒奶維權被控「尋釁滋事」重囚2年半趙連海絕食抗冤獄〉,《明報》,A02,打壓維權,頭條,2010年11月11日。
- 21 〈掃貨潮勢加劇「奶粉荒」〉,《明報》,A04,港聞2010年12月7日。
- 22 何勇,〈來港生育潮應否遏止?〉,《大公報》,B06,大公評論,2009年10月25日。
- 23 〈因言入罪因言獲獎劉曉波得和平獎京召挪威大使抗議〉,《明報》,A02,頭條,2010年10月9日。
- 24 〈奧巴馬訪華前維權者遭嚴控「結石寶寶之父」被刑事拘留〉,《明報》,A01,要聞,頭條,2009年11月15日。
- 25 〈掩埋車骸起爭議質疑難倒發言人〉,《大公報》,A12,要聞,2011年7月26日。

- 26 〈港旅業再爆醜聞內地團受罪女導遊辱罵旅客逼購物〉，《大公報》，A08，港聞，2010年7月16日。
- 27 〈惡過惡珍女導遊打團員〉，《蘋果日報》，A01，要聞，頭條，2011年2月6日。
- 28 2010年菲律賓前警察脅持香港旅行團，導遊謝廷駿被殺。
- 29 由近年來一系列事件（內地人炒樓、自由行爭買奶粉、孕婦來港生產、派錢六千塊等）引起的部分港人對內地新移民的仇視情緒。也可見：〈反駁「蝗蟲論」：港乃移民社會〉，《文匯報》，A14，香港新聞，2011年5月24日。

「香港文化」的邊緣

初探愛國左派的文化邏輯

李祖喬

探討香港文化如何回應中國，一直是香港文化研究的動力所在。儘管香港主權移交已有十五年，愛國與融合的論述愈益強大，但被視為跟中國大陸截然不同的「香港文化」似乎仍然堅韌。假使中國共產黨要公開地活動及介入本土文化，大抵仍不會為港人輕易接受。極少港人會認為閱讀《大公報》及《文匯報》能了解今天的「香港」，大部分人都視它們為大陸官方喉舌；回歸後第一套嘗試書寫香港愛國左派故事的港產片《老港正傳》（2007），被許多影評視為失敗之作；¹中共在香港的文化活動，只要跳出其圈子或公開地擴張，便很容易被指是對「香港人」洗腦。這種國家文化力量彷彿置身於其城市邊緣的文化格局，我們應該如何理解？

最普遍的解釋，是把此本土文化格局的形成，歸因於中港文化差異及港人的恐共心理，使中共需要以一個國家、兩種制度的方式行使主權——本文稱此論述為「香港文化主義」。的確，在政治組織

上，中共能以香港愛國左派政黨（如民建聯）及資本家所組成的建制聯盟為代理人，壓制香港民主運動；但在論述香港身份及文化認同的場域中，中共及其香港代理人總是處於劣勢。按香港文化主義式的解釋，城市現代化帶來的經驗差異以及由六七暴動（1967年）及六四事件（1989年）組成的心理創傷，構成去國族化的「香港文化」。此誕生於七十年代的「香港文化」使香港跟大陸在文化上分道揚鑣。對大陸學界而言，這是香港被殖民後人心未歸的國族傷痕；²在香港，探討香港身份如何回應自身無法完全認同的國族，則成為文化研究的主題。³

無可否認，中港文化差異明顯可見。不過，這種強調差異的文化想像卻往往忽略了兩地之間的微妙連結。例如香港愛國左派的圈子，便是身處香港、卻跟隨中共路線的文化群體。當我們聚焦於城市化和去國族化的「香港文化」，那些在香港本土愛國多年的左派，幾乎從未進入文化研究者的視野。近年，不少論者呼籲正視左派歷史，相關研究也陸續出版，讓我們能夠從其他角度去梳理香港本土跟大陸之間複雜糾結的文化關係。⁴本文嘗試對愛國左派文化作初步的探索，豐富現時對香港本土文化格局的理解。我也希望借此反思香港文化主義，摸索香港文化研究的其他可能性。

「有辱無榮」的文化邊緣——從中國的社會主義革命說起

香港愛國左派領袖曾鈺成說，在香港當左派從來「只有辱、沒有榮」，被視為精要地概括了左派在六七暴動後四十年來的得失。⁵香港人口本來就由許多懷疑及逃避中共而從大陸南來的難民組成。當愛國左派在六七暴動中跟隨大陸文革激進路線而盡失民心後，港英推

動本土意識，加上六四事件，使去國族化的「香港文化」成形。今天，左派在不少港人眼中是唯命是從、盲目愛國的建制擁護者，被貶稱為「土共」、「左仔」和「維園阿伯」。在香港文化主義的論述裏，六七暴動為左派失落、香港文化認同誕生之始。

香港文化主義雖能捕捉「香港文化」排斥愛國左派的心理，卻鮮有嘗試進入左派的世界，視它為有特定運作邏輯、自戰後（甚至戰前）便一直扎根香港的文化群體。⁶由於任何左翼群體的最基本起點都是對既有資本主義的反思，⁷沒有社會主義的左翼革命氛圍，便不會有左派的存在。而左翼政治——如同它要狙擊的資本主義——也總是跨越國界地互相連結的。要理解香港的愛國左派文化，便不能只將其理解為香港本土的活動，而必須同時把它視為中國左翼政治的歷史產物。故此，本文嘗試從香港文化討論中較少被觸及的歷史背景——中國的社會主義革命——入手。

我這裏所謂「中國的社會主義革命」，有兩點是重要的：一，在革命的原則和口號上，追求平等的社會主義和追求自主的民族/國族主義（nationalism）長期互相糾纏。⁸面對既是資本主義中心、又是帝國主義中心的「西方」，中國的革命者不僅追求資本主義無法提供的社會平等，也反對西方帝國主義及殖民主義，追求民族國家自決。⁹左派名義上兼任社會主義者及民族/國族主義者，混淆不清。¹⁰二，在革命的實踐及行動上，左派的革命方式以黨（party）為主體。作為政治的組織方式，黨甚至在決策架構上高於國（state）。中共會因應國際關係與地緣政治的複雜考慮而具體地操作不同地方的革命戰略。中共從來不僅僅遵從抽象的意識形態，也反對教條主義，強調按局勢靈活行動。由以上兩點，即社會主義和民族/國族革命論述與地方

革命實踐之間所帶來的張力，構成愛國左派（即左翼光譜中的民族／國族／黨國主義者¹¹）在香港工作的文化主軸。

從中國社會主義革命的歷史背景出發，本文嘗試闡釋左派在香港戰後三段時期中有辱無榮的文化邏輯。

支援中國革命的「窗口」：愛國統戰壓倒地方革命

前《文匯報》總編輯金堯如在戰後為中共負責香港宣傳及統戰。他回憶周恩來的指示：

我們對香港的政策是東西方鬥爭全局的戰略部署的一部分……美國和英國存在著矛盾和鬥爭。美國要蠶食英國在遠東的政治經濟勢力範圍，英國要力保大英帝國的餘暉。那麼，保住香港，維持對中國的外交關係是英國在遠東的戰略部署……香港留在英國人手上，我們反而主動……使她不能也不敢對美國的對華政策和遠東戰略部署跟得太緊……

在這種情況下，香港對我們大有好處，大有用處。我們可以最大限度地開展最廣泛的愛國統一戰線工作，團結一切可能團結的人，支持我們的反美鬥爭，支持我們的國內經濟建設……香港是我們通往東南亞、亞非拉和西方世界的窗口……你們一定要認識這個重大的戰略意義。一定要相信中央這個重大決策。你們要好好保護它，不要破壞它。要維護香港的現狀和地位，包括英國的殖民主義經濟和資本主義制度。要承認香港在英國的遠東勢力範圍內的特殊地位與特殊利益。¹²

以上可見，愛國左派的工作是：以愛國統戰來保護香港這個「窗口」。在簡化的冷戰框架（資本主義 vs. 共產主義）下，身處「自由世界」的香港經常被描繪成反共的前哨。但從金堯如的回憶得見，此前哨的存在與維繫，其實也經過中共的計算與默許。中國沒有根據革命原則解放西方殖民主義及資本主義統治的香港，而是按遠東的地緣政治來決定香港在整體革命計劃中的地方角色，使它維持現狀，成為社會主義中國的「窗口」——即中國體制的例外。

香港經常被比喻為溝通中國和世界的窗口，彷彿「窗口」就是透明而毫無厚度、僅是一個交流貨物和訊息的過渡性空間。但所謂「窗口」，對愛國左派而言實意味著深刻的意識形態傾向及具體的地方實踐：一，在宣傳上，愛國主義壓倒社會主義。金堯如指，為了不嚇跑港澳同胞，他們的原則是「只宣傳愛國主義，不宣傳社會主義」。¹³換言之，中國革命論述中的兩個承諾都沒有被宣揚：對社會平等的追求被壓抑；而追求自主的民族主義，則被置換成只求熱情、不求解放的愛國主義。二，宣傳愛國主義的操作方式，是以黨為主體的統一戰線。我們知道，統戰是一種透過「聯合次要敵人，打擊主要敵人」來爭取領導權的鬥爭方式，按不同需要作最廣泛的臨時連結。例如國共內戰中的人民民主統一戰線，即盡力把大陸各種勢力聯合歸到「人民」名下來對抗國民黨。周恩來的對港政策很清楚：目標並非解放香港，而是對它「長期打算、充份利用」。¹⁴統戰對象是包括資本家的「愛國者」，而非「人民」。統戰工作不是嚇跑港澳同胞的「民族自決」與「社會平等」；而是爭取「愛國者」在政治上「支持反美鬥爭」、經濟上「支持國內經濟建設」。

「愛國」成為香港左派的關鍵詞——戰後，左派機構的名字一般

都是「愛國學校」、「愛國戲院」、「愛國工會」。儘管不少市民是為了逃避中共而來港，但左派電影公司長城、鳳凰、新聯，左派報章如《新晚報》、《商報》等文化媒介仍頗受歡迎。香港的「愛國者」也在政治和經濟上支援反帝反殖的新中國——例如五十年代抗美援朝，港商霍英東突破英美禁運把物資送往大陸，被新華社稱為「愛國商人」及「中國共產黨的親密朋友」，後來成為全國政協副主席；每年數百萬港澳同胞經香港中國旅行社安排回鄉，帶去不少物資與外匯。戰後初期，華僑一年的匯款已等如山西省全年國民經濟收入；¹⁵還有新中國首家外貿企業華潤公司，負責中港兩地的進出口業務以賺取外匯。事實上，香港戰後經濟尚未起飛，本土的經濟支柱是勞動密集型製造業，依賴從大陸逃到香港、廉價而被剝削的勞工，更沒有保障勞工的法例。左派雖然代表許多工人及工會，但左派愛國統戰的工作範圍並不包括推翻港英帝國主義殖民主義。¹⁶左派甚至沒直接參與市民反對渡海天星小輪加價的騷動（1966年）。

1967年，愛國統戰政策面臨危機。大陸發生文革，激進路線在香港掀起六七暴動。在幾近半個世紀後的今天，我認為我們在批判性地認識當中的暴力之餘，也應該嘗試理解主體在歷史情境之中對不同路徑的選擇與取捨。「激進左派」的「非理性」被責難的同時，也可以被如此理解：解放港英殖民管治的地方革命信念及實踐熱情，高於黨國的戰略考慮。當時，左派《香港夜報》有一段社論反映出這種路線選擇的意識：

……這一仗怎能敗陣？倘若敗了，如何向亞非拉人民交代，如何有面目見越南南方解放陣線的戰士？有人說香港是中共的殺

倉，說中共一年可在香港賺六億美元的外匯……但在中國大陸每人一年省一塊錢，就可以視這筆外匯如糞土……對於今天的中華人民共和國來說，國威重要呢？還是六億美元重要？亞非拉的民心重要呢？還是保存香港的現狀重要？我相信中共的巨頭們是心中有數的。¹⁷

以上我們看到，對身處革命氛圍的香港左派來說，六七暴動是左派的革命原則（追求平等自決及第三世界的民心）與黨國的地方戰略實踐（以愛國統戰保持外匯穩定）的激烈掙扎。最終，中共並沒派軍支援，周恩來甚至責備香港左派干擾了中央的方針。¹⁸左派的「反英抗暴」發展至亂放土製炸彈傷害平民，失去市民支持。港英收緊公安條例，同時改善殖民管治，左派從此失勢。孔誥烽指，六七過後，「新中國—民族自主—社會主義」的邏輯自此被港人排除於「港英—帝國主義—資本主義」的邏輯之外，並造成日後「中國民族主義與左翼激進主義的脫鉤」。¹⁹激進路線沒落，香港左派便意識到它的革命工作必須服從黨國的愛國統戰政策，地方革命只能空有熱情而不能「玩真」，不能真的憑群眾力量推翻港英，回歸民族自決的社會主義中國。這就奠定了日後困擾左派的最大問題：如何建構一種只求抽象認同「中國」、不求改變地方現實的「愛國」概念及戰線，為黨和國家維繫這個「窗口」的地方角色？

雖然處理暴動的港英防衛司姬達（Jack Cater）認為，沒有六七暴動，港英不會意識到推行社會改革的迫切性。²⁰不過，今天一般港人不會視此為愛國左派的功勞。

愛國統戰的韜光養晦：本土左翼的「認識中國」與「關心社會」

按香港文化主義式的視角，愛國左派失勢造就去國族化的「香港文化」，使香港跟大陸自七十年代起逐漸疏遠。但正如羅永生所指，此歷史觀往往過份簡化地把這時期視為歷史的斷裂，模糊了香港文化的連續性。²¹雖然愛國左派在戰後從來不是香港本土的文化主流，但我們也不能假設左派在經歷六七暴動後便於本土文化格局中忽然完全消失。

1971年，中國加入聯合國，把香港從「殖民地」的名單中刪除，指香港從來是「中國領土」一部分，香港仍然是為黨國「長期打算、充份利用」的重要地方，而非有待解放的殖民地。例如，《新晚報》總編輯羅孚繼續愛國統戰工作，於同年組織海外華人學者「北美第一團」訪問中國，也統戰香港中文大學的教授與在台著名哲學家徐復觀。²²《文匯報》前副社長周奕也憶述七十至八十年代的工作：左派韜光養晦，年輕一代的左派劉迺強及譚耀宗更新了工會聯合會的福利社和培訓進修中心；鄭耀棠舉辦歌唱比賽吸引年輕人，捧紅了憑愛國流行曲《我的中國心》走紅大陸的鐘錶工人張明敏。²³左派還繼續維持正式機構外的地下網絡，重組後隱匿於不同舞蹈社、國樂社和補習社。²⁴1967年後的左派跟其群眾是怎樣的文化關係？尚待研究。

服從黨國的愛國左派韜光養晦，加上戰後嬰兒的成長以及受反體制的歐美學運影響，使本土社會運動百花齊放，衍生出毛派（國粹派）、社會派以及無政府主義者（後分裂出托派）等。²⁵幾條路線時分時合，並非絕對的敵我關係。但是，各條青年左翼路線的分合，絕不僅僅是因為對本土時局的判斷有異，而是仍然跟中國社會主義革

命裏由國族革命論述跟地方實踐所引起的張力有密切關係。

以國粹派跟社會派的分歧為例：隨著中國加入聯合國、中美乒乓外交及美國總統尼克遜訪華，「認識中國、關心社會」（認中關社）成為當時左翼菁英大學生的口號。1971年及1972年，香港大學學生籌劃兩次旅行團到革命聖地井崗山及韶山學習。在回港後的討論會中，一方認為應多認識中國，別旁生枝節；一方認為香港是不公平的殖民地，應多關心社會。²⁶在1973年反對警司葛柏（Peter Godber）貪污的本土社會運動中，兩方學生分成國粹派與社會派：前者認為主要矛盾在第一跟第三世界，無意介入地方的殖民地貪污問題；後者卻認為在地方反對殖民主義，也是配合中國的社會主義革命。²⁷可見，開始本土化的香港並沒有跟中國社會主義革命的知識結構割裂。知識分子應該重視地方實踐還是重視國家策略所帶來的張力，在社會運動的路線和方式的差異之中體現。只不過在本土化的大勢下，「愛國」跟「革命」的路線掙扎換成了「認識中國」與「關心社會」的分野，激情的主體行動實踐轉化成較為抽離客觀的「認識」與「關心」。²⁸國粹派跟社會派的關係結構及相關的重要人物，日後為相對重視黨國政策的愛國左派政黨及相對重視地方民主的泛民主派所繼承。

在七十年代，有關「回歸中國」的討論尚未在公眾層面全面開展，愛國左派的輶光養晦，使以本土為本的地方議題甚為活躍。反葛柏運動最終使港英成立廉政公署（1974年）。而由不同「關社」左翼及其它宗教與勞工組織構成的社會運動，也共同爭取中文跟英文享有同等法律地位、爭取教師合理薪酬、支援被港英迫遷的艇戶、爭取勞工權益保障等等。而愛國左派與國粹派則低調地維持「窗口」的運作，直至英國跟中國開始就香港前途談判。

支援中國改革的「窗口」：「一國兩制」壓倒地方民主

隨著《中英聯合聲明》(1984年)的簽訂，中國將從1997年起以「一國兩制」及「港人治港」的方式對香港特別行政區行駛主權至2047年。這段時期的特點是：在論述和宣傳上，「現在」一方面要遵守「五十年不變」的承諾(維持本來的生活方式及體制)；但對「未來」的想像，又矛盾地預設了某個方向——五十年後理應「融合」(步向一國)。作為一種中央與地方關係的想像，「一國兩制」為特區政策的實踐留下了許多可供詮釋的空間。例如對不少港人來說，有關國家安全的基本法第二十三條會否立法、並成為限制言論及集會結社自由的工具，是判斷「兩制」有否被「一國」壓倒、「港人治港」是否落實的重要指標；而對支持立法者來說，這卻是國家理所當然的任務。

如同周恩來時代，對作為中共代理人的香港左派來說，究竟它在這段時期應站在怎樣的位置以及需要進行甚麼工作，雖然關係到地方情勢的考慮，但也很大程度牽涉中國革命轉化的歷史背景，以及黨國戰略在這時期對香港地方角色的理解與計算。

「一國兩制」的出現，首先源自中共對香港資本主義的官方肯定。這繼承了周恩來的對港方針，卻也跟革命退潮及全球政經邏輯轉化有密切關係。七十年代末，文革及世界各地的激進運動結束。社會主義的話語消逝，資本主義發展成為世界各地的主導觀念。美國及英國開始新自由主義的全球資本擴張；香港開展高速的城市現代化；中國則在中共的領導下從計劃經濟轉向改革開放；黨放棄革命，把國家從革命的主體轉化為累積資本的主體。論述與口號上，中國從「革命」換成「改革」；實踐上，改革的方式並非採取中門大開、全面改革的休克療法，而是放權予地方及開放「窗口」，靈活地製造

中國體制的例外。翁愛華 (Aihwa Ong) 指，新自由主義經濟在東亞國家的實踐並非全面的自由化，而是製造靈活的例外主義。不論民主還是共產國家，都破例在領土內劃出特區，參與全球經濟的競爭。²⁹ 鄧小平便說：

特區是個窗口，是技術的窗口，管理的窗口，知識的窗口，也是對外政策的窗口。從特區可以引進技術，獲得知識，學到管理，管理也是知識。特區成為開放的基地……³⁰

我們希望國際工商界人士，從世界角度來考慮同中國的合作…為了便於廣泛接觸，中國國際信託投資公司可以作為中國在實行對外開放中的一個窗口……³¹

特區是窗口，公司也可以是窗口，就是要製造國家體制的例外單位。「窗口」曾經是中國經濟改革的關鍵詞。據大陸經濟學者郭國燦的說法，1978年至2003年這段時期，甚至應被稱為中國企業的「窗口時代」。³² 香港雖不是中國唯一的窗口，卻是最能靈活製造例外的融資窗口。中國信託及光大實業等直屬國務院的「窗口公司」都進駐香港，依賴「窗口信用」融資：政企不分的窗口公司獲各級政府擔保，免去抵押擔保和財務審查，吸引港澳台資金。1985年，全中國各部委省市都已在香港設有「窗口公司」。³³ 改革中的中國在創造大量財富之餘，也同時削弱工人權利及社會保障，以廉價的勞動力吸引香港資本家把工業生產線北移。香港經濟轉型至金融服務業，不少工人失業及被迫轉型；大陸也有大量國企工人下崗，失去就業保障。

香港的「一國兩制」是在中國從「革命」轉向「改革」的戰略轉化背

景下醞釀的。字面上看，「一國兩制」並沒說明任何政治承擔及經濟傾向，純粹指國家存在制度及邊界上的靈活性。³⁴它只是展示給台灣的「示範單位」。站在制訂黨國政策的角度而言，兩制的靈活性最終以哪種形態出現，實視乎政策制訂者如何按全球及國家政經情況安排特定的地方角色。香港一國兩制的形態，很大程度上建基於其融資「窗口」的地方角色。³⁵

基於此地方角色的想像，我們看看鄧小平如何定義特區的管治主體——「港人治港」必須是「愛國者」：

港人治港有個界線和標準，就是必須以愛國者為主體的港人來治理香港……愛國者的標準是，尊重自己民族，誠心誠意擁護祖國恢復行使對香港的主權，不損害香港的繁榮和穩定。只要具備這些條件，不管他們相信資本主義，還是相信封建主義，甚至相信奴隸主義，都是愛國者。我們不要求他們都贊成中國的社會主義制度，只要求他們愛祖國，愛香港。³⁶

在一般理解中，「愛國」是簡單至無須加以定義和解釋的詞語。但從周恩來到鄧小平的發言片段可見，中共對港政策的「愛國」實在是一套涉及政策路線的政治範疇。「治港」的主體可以是相信任何主義的「愛國者」，首先意味兩點：一，香港的一國兩制明顯繼承了愛國主義比社會主義重要的對港政策傳統。「愛國者」不用贊成「中國的社會主義制度」，卻可以被中共統領為「愛國者」，甚至有資格在香港特別行政區成立後成為代國家治理地方的管治主體。³⁷二，在後革命全球政治及經濟彈性化的時代，愛國統戰已演化成即使「相信封建主

義、奴隸主義」也可以當「愛國者」的靈活彈性。這兩點構成「港人治港」的界線和標準。其次，鄧小平對「愛國者」在工作方向上的要求也跟周恩來一脈相承：周恩來認為「愛國者」的工作是政治上「支持反美鬥爭」，經濟上「支持國內經濟建設」；而鄧小平也為負責「治港」的「愛國者」提出類似的任務。³⁸1979年，鄧小平便如此說：

……台灣同胞、港澳同胞和國外僑胞心向祖國，愛國主義覺悟不斷提高，他們在實現統一祖國大業、支援祖國現代化建設和加強國際反霸鬥爭方面，日益發揮著重要的積極作用。³⁹

故此，當「統一祖國大業」於1997年完成後，香港左派的工作主要便是與其它「愛國者」組成以黨為核心的建制聯盟，共同維持有利愛國資本的殖民式地方結構，支援「祖國現代化建設」及「國際反霸鬥爭」。⁴⁰革命時期的老左派是為了統戰「愛國商人」、支援中國革命而放棄反殖；今天身處建制的左派，則支援中國改革/中港資本流通，跟愛國資本家一起限制港人對政治及經濟平等的種種追求，包括維持政商菁英的小圈子特首選舉、維持議會中傾斜商界的功能組別、否決反壟斷的公平競爭法、維護地產及金融霸權等等。可以說，中共的政策論述中有關「愛國」的觀念與主體，並非指告別殖民主義、追求民族平等自決的文化回歸，而是牽涉如何維持一種認同「祖國」想像（即 one country）、抽離地方現實的熱情，在政治和經濟上支援大陸；而「一國兩制」則是中共以國家參與全球資本競爭的愛國統戰實踐，目的是建構一套彈性的文化框架，使國家既無須擔起確保國民自決平等及分配地方財富的政治責任，同時又在兩制之下盡享愛

國資本的好處。⁴¹只有如此理解，我們才能明白，為何中共領導人和建制左派一邊廂呼籲「愛國」與「回歸」，但除了歡迎政治支援及經濟投資，卻又同時強調「井水不犯河水」，叫港人不應插手「一國兩制」下的「內地事務」。⁴²

今天特區政策的最高目標——「保證香港繁榮穩定」——事實上也一定程度上繼承了中共的對港政策傳統。周恩來的目標是維持香港的殖民主義現狀與窗口管治者（港英）的特殊地位與特殊利益；而曾任職中央駐港聯絡辦公室研究部的大陸學者強世功則如此闡釋何為「繁榮穩定」：

在中央的決策思維中，所謂「繁榮」就是要確保「兩制」下香港的資本主義制度不變，而資本主義制度的核心就是要保證資本家的利益；「穩定」就是理順香港內部的政治關係，理順中央與香港的政治關係，前者要照顧工商界的政治利益，後者要確保國家主權和愛國者治港。經濟「繁榮」是政治穩定的前提，政治「穩定」是經濟繁榮的保證。⁴³

愛國左派實際上要維繫的正正是強世功指的政策邏輯。從周恩來到鄧小平時代，愛國左派都要為捍衛資本主義與殖民主義在地方的穩定性（長期打算）及靈活性（充份利用）而統戰港澳工商界為愛國者。對左派而言，「一國兩制」及「港人治港」的概念，很大程度上建基於以上中共對香港地方角色、管治主體和戰略目標的想像。在黨國政策的大方向之下，左派只能空有「愛國」之名的熱情，維繫「窗口」的穩定。愛國左派有辱無榮的角色，固然跟地方的情勢——激進路

線的冒起、六七暴動的失敗、港英的政策及「香港文化」的誕生——有很大關連。但是，中國左翼革命氛圍的起落、黨國政策對地方角色的設定與統戰工作的方針與對象，也劃定了愛國左派在地方活動的限度：作為國家的地方代理人，愛國左派既要尋求地方的群眾支持，卻又無法執行國家的責任，只求利用及維持有用的「窗口」，不求建立地方的平等自決；作為地方群眾的政治領袖，它也不能超越「愛國」的範圍，徹底地參與民主以回應群眾的訴求，否則經濟上可能步向福利主義及影響投資，或政治上井水犯河水。此尷尬的處境，使有辱無榮的形象得以維持。

香港文化研究的可能：香港文化主義與本土文化格局

愛國左派及親建制聯盟的歷史發展及結構牽涉眾多派系、路線以及不同黨國機關的衝突與協商，也需回應港英及本土等不同文化力量，並自我調節，版圖尚待填充。⁴⁴ 以上勾勒愛國左派所身處的歷史背景，僅僅希望進入某邊緣文化的角度，就其文化邏輯作初步的詮釋。然而，在梳理愛國左派文化的過程中，我們卻同時得見香港的本土文化格局如何跟構成本土、卻又在本土以外的中國革命和全球資本主義牽扯。如果香港文化主義注視的是以線性歷史定義、自七十年代起便主導本土文化格局的「中港差異」，強調去國族化、離散華人、城市現代性及世界主義等獨特的「香港文化」和「香港經驗」；那麼本文所嘗試的，便是追溯身處邊緣的愛國左派文化，呈現本土如何在更寬廣和複雜的歷史背景下構成，進而反思香港文化主義，理解香港本土文化格局的限度，以為香港文化政治開啟更多討論。

香港文化主義在九十年代的冒起及對「香港文化」的劃定，不僅僅源自內在的本土意識，也跟全球資本主義下東亞的經濟結構、城市競爭論述的興起以及民主抗共等「外在」因素糾纏不清。在強調文化差異的視野下，香港文化主義愈形牢固。許多構成本土的文化群體都成為「香港文化」的補充或剩餘：南洋華僑、隨英軍來落地生根的各族裔社群、從南亞及東南亞來港工作的勞工、棲居於重慶大廈的南亞及非洲社群、龐大的大陸新移民人口等等，多被平面化地視為「上一代」或「外來者」。他/她們充當「香港文化」的佈景，被作為國際城市象徵的點綴，被抹去自身充滿故事的跨國處境。⁴⁵香港本土文化跟東南亞、南亞、大陸不同城鄉甚至非洲等地方的文化關係為何，在不同地理層級及尺度的跨國文化、資本及政治網絡下產生甚麼意義，如何豐富我們對「香港」的多重想像，並不能僅僅透過某線性歷史定義下的「香港文化」來解說清楚。若說「香港文化」是說不清的故事，充滿錯置與誤認，那麼在這番扭弄中誕生的有關香港的片面想像，亦同樣遮蔽香港文化跟世界連結的其它方式及層次。⁴⁶愛國左派介入香港本土文化史的程度甚深，其連結的群眾不少，卻仍處於「香港文化」想像、書寫與研究的邊緣，有時甚至被視為根本上是屬於「中國大陸」的文化，是比較突出的例子。

認識身處「香港文化」邊緣的文化群體及由此摸索本土文化格局的外在連結，可以開啟甚麼討論？以愛國左派為例。繞過香港文化主義的視角，左派就不能被輕鬆地視作純粹盲目或功利的愛國主義者；它能牽引出涉及黨國與地方關係的文化構成，以及個中愛國文化邏輯的可能與限度。如果我們認同文化研究的重要任務是透過拆解文化跟權力的關係、為各種進步的社會與文化運動提供更清楚的

情境，那研究香港左派及建制派的文化及語言便可以是一個值得加以關注的方向。⁴⁷

從本文可見，在香港戰後的三個歷史時段，愛國左派工作主要是防止地方群眾追求平等和自主，以免破壞以「窗口」服務國家的資本運作邏輯：以「愛國統戰」壓倒「地方革命」，把「認識祖國」放於「關心社會」之上，以「一國兩制」壓倒「地方民主」。基於此認識，我們首先能以不同角度理解近年香港民主運動與公民社會的發展。在香港文化主義式的「香港 vs. 中國」的認識框架下，對地方民主的追求往往在愛國與融合的論述洪流中帶著無能為力的悲觀情緒。但除了以中港差異的思考範疇來評估本土進步政治的成敗之外，具體地認識到黨國政策如何因應「窗口」的地方角色在本土文化格局運作，或許會令我們更珍視近年許多批判城市發展主義與拜金主義的社會與文化運動。因為這些本土運動者雖然仿似沒有直接介入有關「香港」抵抗「中國」的民主政治，現實上卻是在本土內部鬆動即使是「香港人」也樂於參與、並與國家政策共謀地維護著的「窗口資本主義」，透過追求土地民主和生態保育以開拓及豐富香港文化的想像；而近年有關「中國的離岸公民社會」、「城邦論」、「南洋中國」、「次主權」、「大廣東」等討論，則可以被一併理解成各種積極的思想實驗，以不同的地理尺度把「窗口」想像為其它「中國的例外」，發展其它連結世界的可行方式。⁴⁸這些社會運動與文化思辨不必然帶來制度上的民主化，卻是香港文化持續追求平等與自主時所展現的活力與希望，觀念上更鬆動了「經濟城市」或「中西文化交匯之地」等根深柢固、且窒礙政治想像力的刻板印象。僅僅從先驗的「香港經驗」及香港文化主義出發，無法讓我們理解文化何時以鮮活的形態跟權力抗衡及協商、何時以

「香港」之名跟權力共謀，更有可能滑向對「香港文化」的戀物想像。

除了為我們提供理解本土運動的其它視角以外，「窗口」的地方想像也可以延伸出其它閱讀香港的方式——如果香港對中國而言是「體制的例外」，那「例外」意味著甚麼？有沒有其它可參考的案例？中國自古便已於海邊設立市舶司，沿海的商港往往是例外性的地域，既有助國家經濟，同時因為跟海外來往在政治和文化上又難以管理。沿海地區的例外體制不只需要回應中國的中央政府，也跟海洋世界及東南亞有緊密的聯繫。⁴⁹我們或許可以嘗試理解香港（作為沿海的例外地區）的文化是在怎樣的空間網絡中產生，而非總是僅僅以年份（如1997）作為思考香港文化的開端與座標。對香港文化的批判性認識，可以更緊密地連結到本土以外的框架（例如全球資本主義、亞洲地緣政治及主權國所牽涉的不平等權力關係）中審視。⁵⁰

當然，反思香港文化主義及「香港文化」的邊緣，既非否定香港文化身份的獨特性，也不是要非黑即白地定義誰是中心與邊緣，而是遊移於不同角度，審視自身跟不同文化間的權力關係。香港的地方民主運動仍然面對龐大的黨國力量，凝聚「香港身份」及強調「香港文化」在消解國族/黨國中心主義上有其絕對必要。但如果我們希望堅持文化研究的基本精神——批判性地持續尋找人們如何在特定資本/國族/性別的權力下開拓平等自主的文化空間，就有必要反省文化身份的邊緣與本土文化格局的內外聯繫，審視自身的限度，作更廣泛的連結。

* 感謝彭麗君教授、黃宇軒及鄧鍵一為本文提供的意見。

- 1 見孤草，〈香港之死——老港正傳〉，gucao.net，2007年6月18日，<http://www.gucao.net/blog/2007/06/18/20070618>，（2012年1月14日摘取）；家明，〈明修棧道，暗道陳倉〉，《明報》，（2007年6月24日）；李焯桃，〈Our Cinema, Our Times：戲王詹瑞文與老港黃秋生〉，《明報》，（2007年7月1日）；eg9515，〈《老港正傳》——失憶、中空、犬儒的紅白藍精神〉，獨立媒體，2007年7月2日，<http://www.inmediahk.net/node/241842>，（2012年1月14日摘取）；羅永生，〈左派的躁狂與憂鬱——回歸十年觀《老港正傳》〉，《明報》，（2007年7月20日）。
- 2 近年的例子是強世功，《中國香港：文化與政治的視野》（香港：牛津大學出版社，2008）。
- 3 較重要的著作是周蕾，《寫在家國以外》（香港：牛津大學出版社，1995）；北進想像專題小組，〈北進想像——香港後殖民再定位〉，陳清僑編，《文化想像與意識形態》（香港：牛津大學出版社，1997）；Ackbar Abbas, *Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997)；Eric Kit-wai Ma, *Culture, Politics and Television in Hong Kong* (London: Routledge, 1999)。近年的例子是Gordon Matthews, Eric Kit-wai Ma, and Tai-lok Lui, *Hong Kong, China: Learning to belong to a Nation* (London: Routledge, 2007)。
- 4 歷史學者科大衛 (David Faure) 說：「我們要瞭解香港的歷史，很需要多知道一些有關本地左派的組織……我認為現在還不動手的話，也沒有多少年可以让你去等了」。見科大衛，〈我們在60年代長大的人〉，黃愛玲、李培德編，《冷戰與香港電影》（香港：電影資料館，2009），頁15-16；文化人陳冠中說香港左派的事業「將是香港學的龐大課題」，見陳冠中，〈作為名詞的左派〉，《明報》，2007年5月22日。
- 5 趙如雪，〈香港左派忍出甚麼未來？〉，《明報》，2006年2月26日。
- 6 戰前的中共在港工作詳見Kit-ching Chan Lau, *From Nothing to Nothing: The Chinese Communist Movement and Hong Kong, 1921-1936* (New York: St. Martin's Press, 1999)；江關生，《中共在香港（上卷：1921-1949）》，（香港：天地，2011）。
- 7 本文的「左翼」指廣義而言批判資本主義的立場；「左派」則指透過跟隨

中國共產黨路線來組織行動、進行社會主義/民族主義革命的群體。故此，本文指的「左翼」可包括無政府主義者及不成團體而批判資本主義的個體；而「左派」則指香港的中共黨員、愛國團體等等。

- 8 “Nationalism”在中文世界的語境可被譯為「民族主義」或「國族主義」，而且在實際應用上十分混亂，有時指涉對文化（如儒家思想）的認同，有時指對種族（漢族）的認同，有時指對政體（中國政府）的認同，見Jonathan Unger ed., *Chinese Nationalism* (Armonk: M. E. Sharpe, 1996)。本文談及對跨國界的、廣義的華人的認同用「民族主義」，談及對1949年建國的新中國的認同則用「國族主義」。當然，對「民族」與「國族」的認同在不同情境下會交疊。但我認為這區分在討論香港對「中國」的認同問題上是必要的，因為「中國」是否等如「中華人民共和國」往往是焦點所在。例如民主派人士經常認為「愛國不等如愛黨」，而愛國左派恰恰不認同這說法。
- 9 無政府主義者可能是例外。有關中國革命中的無政府主義者如何被國家主義邊緣化，見Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1993)。
- 10 例如研究二十世紀初上海工人運動的S. A. Smith認為，相比起階級意識，以反帝國主義為口號的民族主義運動，更能凝聚工人的身份認同及團結勞工運動。他稱這為「屈折階級的反帝民族主義」(class inflected anti-imperialist nationalism)。這以階級為主體的民族想像，後來對抗種族主義和保守主義式的民族主義，即國民黨。見Stephen Anthony Smith, *Like Cattle and Horses: Nationalism and Labor in Shanghai, 1895–1927* (Durham: Duke University Press, 2002)。
- 11 承註釋8，本文運用各個有關「國家認同」的術語的方式如下：對跨國的、廣義的華人想像的認同用「民族主義」；對新中國的認同用「國族主義」，對某種認為認同「國家」也必然應該認同「中國共產黨」的看法，本文稱「黨國主義」。當然，在現實上這幾種認同時有互相重疊之處。本文的區分是為方便討論。
- 12 金堯如，《香江五十年憶往》，（香港：金堯如紀念基金，2005），頁32–34。粗體字型為我所加。之後本文所有引文的粗體均為我所加。
- 13 同上，頁36。這一點也得見於金氏一篇以英文刊登的文章：Kam Yiu-

- yu, "Decision-Making and Implementation of Policy toward Hong Kong", in *Decision-Making in Deng's China: Perspectives from Insiders*, edited by Carol Lee Hamrin and Suisheng Zhao (Armonk: M.E. Sharpe, 1995), p. 107.
- 14 齊鵬飛，〈長期打算、充份利用——1949年至1978年新中國對香港問題和香港的特殊政策〉，《中共黨史研究》，1997年第3期，頁23—30。
 - 15 郭國燦，《香港中資財團》（香港：三聯，2009），頁63。
 - 16 所以，當中國及蘇聯在1960年代爭奪社會主義陣營的領導權時，赫魯曉夫曾兩次批評中共不解放香港是縱容帝國主義。Michael Share, *Where Empires Collided: Russian and Soviet Relations with Hong Kong* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2007), p. 141.
 - 17 〈《香港夜報》社論〉，1967年5月19日。轉引自張家偉《香港六七暴動內情》（香港：太平洋世紀，2000），頁53。
 - 18 周恩來對港澳工委說，香港投資者都是華商，香港百分之七十的日用品及百分之九十的副食品都是中國供應的，如果大罷工，日本商人會佔去這些市場。搞長期罷工，工人無工資收入，生活要靠國家救濟，增加國家財政負擔，更為不利。見張家偉，《香港六七暴動內情》，頁118—119。當然，周恩來的大方針不能完全等同中共內部對港政策的複雜性，包括廣東及港澳左派在不同路線上的討論。另有關六七暴動的其它線索，可參考Robert Bickers and Ray Yep eds., *May Days in Hong Kong: Riot and Emergency in 1967* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2009); 周奕，《香港左派鬥爭史》（香港：利文，2002）。
 - 19 孔誥烽，〈論說六七：恐左意識底下的香港本土主義、中國民族主義與左翼思潮〉，羅永生編，《誰的城市？戰後香港的公民文化與政治論述》（香港：牛津大學出版社，1997），頁89—112。
 - 20 張家偉，《香港六七暴動內情》，頁149。
 - 21 Law Wing Sang, *Collaborative Colonial Power: The Making of the Hong Kong Chinese* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008), pp. 151—152. 呂大樂也指「香港文化」直至1974年才比較明顯可見。見呂大樂，〈無關痛癢的1974〉，《香港·文化·研究》（香港：香港大學出版社，2006），頁21—44。
 - 22 羅海雷，《我的父親羅孚——一個報人、「間諜」和作家的故事》（香港：

- 天地，2011）。
- 23 李祖喬，〈香港工運的過去與未來——周奕〉，《META》（Hong Kong: Roundtable，2010）。
- 24 梁慕嫻，〈港共神秘人物：蔡培遠〉，《開放雜誌》，http://www.open.com.hk/old_version/0809p65.html，（2012年1月14日摘取）。
- 25 無政府主義者（後又分裂出托派，包括莫昭如、吳仲賢、岑建勳、劉山青、梁國雄、施永青等）十分值得研究。
- 26 曾澍基，〈「國粹派」、「社會派」源考〉，www.sktsang.com/ArchiveIII/1973.doc，（2012年1月14日摘取）。
- 27 筆者跟曾澍基的訪問，2011年7月5日，香港。
- 28 有關當時「認識中國」的意義，葉蔭聰的研究可作參考。葉閱讀了幾個六七暴動後的香港普及文化的例子，指出不同於美國的全面圍堵及壓制，港英下的冷戰經驗所製造的是一種使敘事及觀影主體跟「社會主義中國」產生距離感的「旁觀者」的知覺意識，是香港獨特的冷戰經驗。見葉蔭聰：〈旁觀者的可能：香港電影中的冷戰經驗與「社會主義中國」〉，《文化研究月報》，（九十期，2009年），<http://csat.org.tw/csa/journal/90/forum/forum02.htm>，（摘自2012年1月14日）。
- 29 Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty* (Durham: Duke University Press, 2006). 更仔細探討香港如何作為累積資本的例外體制，見Wai Kit Choi, “(Post)coloniality as a Chinese State of Exception”, *Postcolonial Studies*, Vol. 10, no.4 (2007): 391–411.
- 30 鄧小平，〈辦好經濟特區，增加對外開放城市〉（1984年2月24日），《鄧小平文選（第三卷）》（北京：人民出版社，1993），頁51–52。
- 31 鄧小平，〈我們的宏偉目標和根本政策〉（1984年10月6日），《鄧小平文選（第三卷）》，頁79。
- 32 郭國燦，《香港中資財團》，頁70–97。
- 33 同上，頁70–86。
- 34 除了香港，中國在不同的邊界也展現靈活性。見William Callahan, *Contingent States: Greater China and Transnational Relations* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004).

- 35 有關「窗口」的想像，還有一點補充。大陸十分流行一句話，指鄧小平大約說過「改革期間打開了窗戶，免不了飛進些蒼蠅」，用來指中國必須在開放之餘注意必然產生的思想及文化上的惡習。這比喻很流行，網上搜尋有過萬條目，但我未能從《鄧小平文選》及其它引用此比喻的文章中找到出處。
- 36 鄧小平，〈一個國家，兩種制度〉（1984年6月22、23日），《鄧小平文選（第三卷）》，頁61。
- 37 在中共的理解下，「大陸境外」跟「大陸境內」是兩套統戰政策。根據1990年〈中共中央關於加強統一戰線工作的通知〉，黨領導的愛國統一戰線包括兩個範圍的聯盟：一個是大陸範圍內的、以愛國主義和社會主義為政治基礎的團結全體勞動者和愛國者的聯盟；一個是大陸範圍外的、以愛國和擁護祖國統一為政治基礎的團結台灣同胞、港澳同胞和海外僑胞的聯盟。聯盟的核心是中國共產黨。見〈中共中央關於加強統一戰線工作的通知〉，新華社，1990年7月14日，http://news.xinhuanet.com/ziliao/2005-02/18/content_2591242.htm，（2012年1月16日摘取）。
- 38 Elena Barabantseva回顧了改革期間中國僑務政策的轉變，認為中國靈活地把身處其它地方及文化極為不同的華人解釋為「中國所擁有的海外同胞」，強化祖國及血緣的認同以吸引外匯及投資。見Elena Barabantseva, “Transnationalizing Chineseness: Overseas Chinese Politics of the PRC’s Central Government”, *ASIEN* (July 2005): 7–28.
- 39 鄧小平，〈新時期的統一戰線和人民政協的任務〉（1979年6月15日），《鄧小平文選（第二卷）》，新華社，http://news.xinhuanet.com/ziliao/2005-02/05/content_2549933.htm，（2012年1月16日摘取）。
- 40 2004年的愛國論爭可作例子，突顯「愛國」對中央領導人的真正意義：民主運動領袖李柱銘到美國參議會聽證會表達香港對民主的訴求，在基本法及「一國兩制」框架下解釋民主的合理性。香港左派群起圍攻，指他是不愛國的「漢奸」與「吳三桂」。愛國論成為全國政協焦點，左派領袖馬力甚至估計，總理溫家寶的工作報告將會把香港政制問題提升至全國層面，再定義「愛國者」。但最後溫家寶僅僅重申「要廣泛團結港澳各界人士」，並「切實做好內地與香港、澳門建立更緊密經貿關係安排的工

作」。「民主 vs. 愛國」的地方討論與派系鬥爭或許十分激烈，但國家關注的並非政治的道德對錯，而是黨國政策與「愛國者」最終指向的經濟穩定。中國官員一直強調香港是經濟城市，不應政治化。而特區官員對落實民主發展的憂慮，多年來都是怕香港會走向福利主義，影響香港經濟。見〈全國政協關注港「愛國」爭論〉，《中國台灣網》，2004年3月3日，http://big51.chinataiwan.org/zt/szzt/rendazhengxieshijiecihuiyigaji/200801/t20080102_517507.htm，（摘自2012年1月15日）；〈溫家寶對愛國論隻字不提，廣東看到李柱銘愛國言論〉，《亞洲時報》，2004年3月5日，http://www.atchinse.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4996&catid=58&Itemid=168，（摘自2012年1月15日）；〈林瑞麟：香港最終要落實普選但不走西方福利主義〉，人民網，2006年3月27日，<http://hm.people.com.cn/GB/42273/4240300.html>，（摘自2012年1月15日）。

- 41 歷史學者朱益宜指，中共早在1937年便已經存在以愛國統戰跟香港資本家結盟的政策傳統，更成為後來「一國兩制」的基礎。故此，「一國兩制」及對資本家的統戰，並非在1980年代中英談判中忽然出現，而是有其歷史傳統。見Cindy Yik-Yi Chu, *Chinese Communists and Hong Kong Capitalists: 1937–1997* (New York: Plagrave Macmillan, 2010). 也可參考Steve Tsang, “Maximum Flexibility, Rigid Framework: China’s Policy Towards Hong Kong and Its Implications”, *Journal of International Affairs*, 49.2 (Winter 1996): 413–433.
- 42 江澤民於1989年提出此說法，後在2010年被國務院港澳事務辦公室主任王光亞引用。見〈「井水論」源自江總〉，《頭條日報》，2010年12月30日；及〈王光亞指趙連海案應井水不犯河水〉，《星島日報》，2010年12月29日。
- 43 強世功，《中國香港：文化與政治的視野》，頁177–178。
- 44 許多中國/中共的政策實行方式並不能以「極權」(totalitarianism)來簡化地形容。這當中牽涉十分複雜的歷史背景，包括蘇聯及國共兩黨民主集中制的歷史，中國大陸的中央與地方關係、中共各派系及機關的線、條、塊等關係。例如Kenneth Lieberthal認為中國是「分散的集權主義」(fragmented authoritarianism)。但本文主要處理左派的文化邏輯，而非探討制度、單位、派系。可參考Kenneth Lieberthal, *Governing China: From Revolution through Reform* (New York: W. W. Norton, 2004).

- 45 例如黃宗儀便從香港電影《細路祥》中看到了全球城市論述自身經驗的故事跟全球化有共謀的危險——主角祥仔的海外家庭傭工自然地融合進了香港文化的本土生活空間，而沒有表現為全球化不平等的人口流動。見黃宗儀，〈後殖民與全球化的東亞世界都市：從香港與《細路祥》談起〉，《中外文學》第三十二卷第四期（September 2003），頁67–86。
- 46 近來理解香港文化跨境性的有Kwai-Cheung Lo, *Chinese Face/Off: The Transnational Popular Culture of Hong Kong* (Champaign: The University of Illinois Press, 2005)；Eric Kit-wai Ma, *Desiring Hong Kong, Consuming South China: Transborder Cultural Politics, 1970–2010* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2012)。
- 47 這點我獲益於鄧鍵一有關建制派如何定義「均衡參與」的文章。鄧鍵一，〈均衡參與：後九七政商關係論述的構成〉，（未出版）。
- 48 有關「中國的離岸公民社會」，見Ho-Fung Hung and Iam-Chong Ip, “Hong Kong’s Democratic Movement and the Making of China’s Offshore Civil Society”, *Asian Survey* 52–53 (2012): 504–527; 「城邦論」，見陳雲，〈香港城邦論〉（香港：天窗，2011）；「南洋中國」，見梁文道，〈辛亥百周年——去南方〉，《明報》，2011年10月9日；「次主權」，見沈旭暉，〈解構香港次主權〉，《明報》，2010年8月27日；「大廣東」，見上書局仝人，〈大廣東〉（香港：上書局，2009）。
- 49 例如香港電影跟新加坡的關係，見麥欣恩，〈再現／見南洋：香港電影與新加坡（1950–1965）〉，新加坡國立大學博士論文。港英政府的管治也經常跟東南亞局勢有關，部分港督有管治東南亞的經驗。當然，早已有不少歷史學者研究中國的海洋。例如Wang Gungwu and Ng Chin-keong eds., *Maritime China in Transition (1750–1850)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2004)。
- 50 Kwai-Cheung Lo and Laikwan Pang, “Hong Kong: Ten Years after Colonialism”, *Postcolonial Studies*, 10.4 (2007): 349–356；張少強，〈香港：地緣政治與香港研究〉，《香港·生活·文化》（香港：牛津大學出版社，2011），頁302–330；陳冠中，〈全球化時代主權國家的特區書寫——香港的例子〉，原發表於《香港：都市想像與文化記憶》國際學術研討會（2010年12月17日，香港）。

作者簡介

(按姓氏筆畫排序)

孔誥烽，美國 Johns Hopkins University 社會學系副教授，著有 *Protest with Chinese Characteristics* (2011)，編有 *China and the Transformation of Global Capitalism* (2009)，前者獲美國社會科學歷史學會主席最佳著作獎，後者獲美國圖書館協會選為理解中國崛起的重點讀物之一。

余少華，早年為專業樂手，後赴美進修，獲哈佛大學音樂學博士學位。2005 年至 2012 年任中大音樂系中國音樂資料館館長。著有《樂在顛錯中》及《樂猶如此》二書。曾致力研究清代滿蒙音樂、中國器樂及戲曲，近年轉而研究電影中的中國音樂。

李祖喬，新加坡國立大學亞洲文化研究課程博士生。博士論文探討八九十年代中國文化政策跟港台歌星的關係。Roundtable 獨立文化雜誌《META》前主編；東南亞觀察社創辦人之一。評論文章散見於《am730》及《明報》。

周耀輝，畢業於香港大學英國語文及比較文學系，其後參與多種媒體工作。1989 年發表第一首詞作，書寫歌詞及其他文字創作至今。1992 年移居荷蘭，2011 年獲阿姆斯特丹大學傳媒學院博士學位，回港任職浸會大學人文學課程助理教授。

馬傑偉，香港中文大學新聞與傳播學院教授，英國倫敦大學 Goldsmiths College 哲學博士，出版十多部中英專書，近著有《時尚誌》(2012)、《媒體現代》(2011)、*Desiring Hong Kong* (2011) 等。

許怡，香港理工大學應用社會科學系博士，現為中山大學社會學與社會工作系講師。研究興趣為跨境行動、反血汗工廠運動、公民社會等議題。

陳順馨，嶺南大學文化研究系副教授。個人學術專著包括《中國當代文學的敘事與性別》(1995, 2007)、《社會主義現實主義理論在中國的接受與轉化》(2000) 和《1962：夾縫中的生存》(2002)，與人合編《婦女、國家與女性主義》(2004) 和《多彩的和平——108名婦女的故事》(2007)；與人合作攝製《婦女、和平與可持續生活》紀錄片系列(六套, 2011)。

郭慧英，美國 Johns Hopkins University 社會學系高級講師及東亞研究中心研究主任。現在美國 Social Science Research Council 跨區域研究獎金的資助下，完成有關二十世紀初期香港與新加坡華商參與中國政治運動的專著。

黃芷敏，紐約大學比較文學系博士候選人，曾任教於廣州中山大學和香港中文大學。目前的工作集中於二十世紀中國文字改革運動，以及對民族主義、國際主義、帝國和全球化進行比較研究。

彭麗君，香港中文大學文化研究教授。近著有 *Creativity and Its Discontents: China's Creative Industries and Intellectual Property Offenses* (2012)、《黃昏未晚：後九七香港電影》(2012) 和 *The Distorting Mirror: Visual Modernity in China* (2007) 等。

潘毅，香港理工大學應用社會科學系副教授。主要研究中國勞工、性別及文化政治、全球化及跨境研究等，著有《中國女工——新興打工階級的呼喚》、《大工地》等著作。

羅貴祥，香港浸會大學人文學教授。近著有《記憶暫時收藏》(2012)、*Excess and Masculinity in Asian Cultural Productions* (2010)。

龔立人，香港中文大學崇基學院神學院副教授、優質生命教育中心主任。研究興趣包括宗教與社會、基督教倫理和生命教育等。近著有《是與非以外》(2010)、《不正常的信仰》(2008) 和《後九七香港夢幻生活》(2007) 等。